3

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



康德与启蒙

——纪念康德逝世二百周年

论神义论中一切哲学尝试的失败（康德）
康德的先验方法论（科耶夫）
康德与约伯的安慰（劳德斯）
立言与行教：重读《论语》（陈少明）
由《礼经》看古代丧祭之礼中所蕴涵之形神与身心观念（王锦民）

华夏出版社



康德与启蒙

经 典 与 解 释

古学经典需要解释，解释是涵养精神的活动，也是思想取向的抉择：Errare, mehecule, malo cum Platone, qaum cum istis vera sentire（宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确——西塞罗语）。

——《经典与解释》缘起

让我们以这个观念带给我们片刻宁静的满足来详细分析一下吧！我发现没有什么东西比我关心创世持续实现的那部分理论更能够使人的精神产生一种高贵的惊奇，它让人敞开了对无限全能管辖的眺望。

——康德

当我们心中充满如此沉思和凝视宁静夜晚那遍布繁星的天穹时，我们自然产生一种只有高贵纯洁灵魂能够感受的欢愉。在自然的通常沉默和感觉的冷静中，不朽精神那潜藏的直观能力说着一种难以描绘的语言，以那些只能感受不能描述的尚未展开的观念给我们表现出来。

——康德

哲学上的迷狂，或者应该说，哲学，只要它不仅仅作为职业来干，而且也不仅是由特定"行话"进行言说这种恶习所构成，可能就是对一种值得认真对待的心灵上的问题的表达。

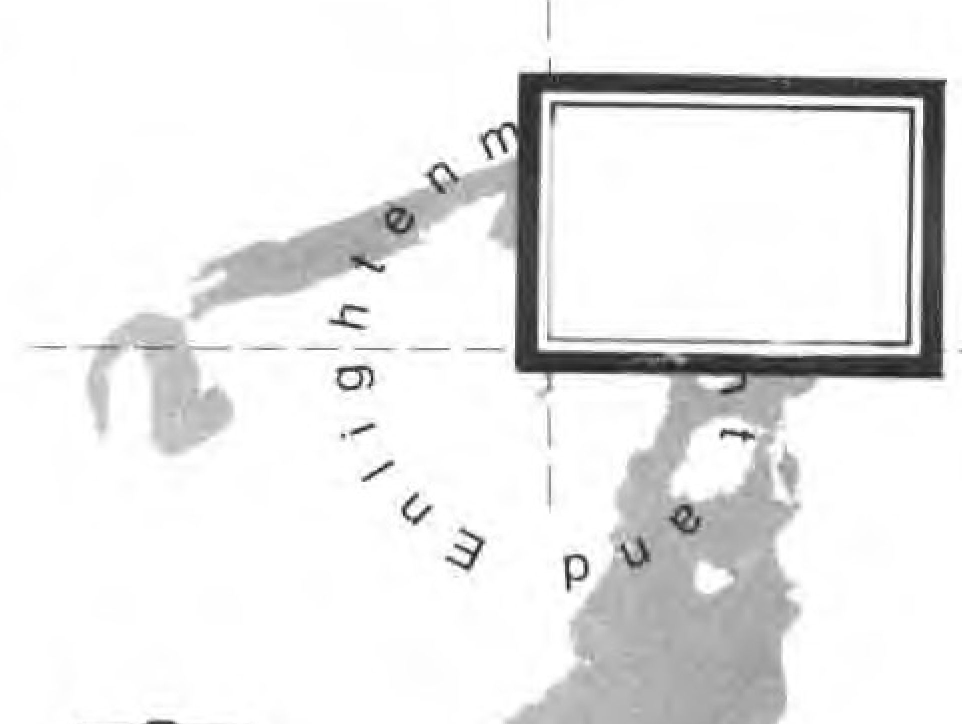
——利茨玛

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房　子



ISBN 7-5080-2344-7
定价：35.00 元

经典与解释 2004(3)



康德与启蒙

——纪念康德逝世二百周年

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

康德与启蒙/刘小枫,陈少明主编．－北京:华夏出版社,2004.4
(经典与解释)
ISBN 7－5080－2344－7

Ⅰ.康… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.康德,I.(1724～1804)－哲学思想－研究 Ⅳ.B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 025479 号

责任编辑: 陈希米　田娟华
封面设计: 房　子
出版发行: 华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号　邮编:100028)
经　　销: 新华书店
印　　刷: 北京圣瑞伦印刷厂
版　　次: 2004 年 6 月北京第 1 版
2004 年 6 月北京第 1 次印刷
开　　本: 1/16 开
印　　张: 20.25
字　　数: 300 千字
定　　价: 35.00 元

《经典与解释》缘起

西方的启蒙思潮不仅横扫了中国的学术统绪，也终结了西方的古典时代。然而，随着20世纪末的来临，启蒙思潮也免不了被自己的西方子孙横扫的命运。“道术为天下裂”，无论西方还是中国学界，学问因与社会生活的变迁相适应已然支离破碎——世纪之交，新思潮、新学说风起云涌，惶然心态千姿百态。

科学与学问既不当浑然不分，亦不可渐行渐远，一者关乎种种解救时弊、整顿现实生活的实用知识，一者关乎个体乃至国家的精神教养。学问的资源不在现代以来不断推陈出新的科学原理，而在冲和古秀的历代经典。如今，无论西学、中学均面临如下抉择：要么追随现代之后学彻底破碎古典学问，要么修复古典学园、重新整顿精神教养。

《经典与解释》原为中山大学哲学系三年前出版的一部文集的书名，如今我们决意将书名变成学问的方向。重拾中西方古典学问坠绪，不仅因为现代性问题迫使学问回味古典智慧，更因为古典学问关乎亘古不移的人世问题。古学经典需要解释，解释是涵养精神的活动，也是思想取向的抉择：Errare, mehecule, malo cum Platone, qaum cum istis vera sentire（宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确——西塞罗语）。举凡疏证诠解中国古学经典、迻译西学整理旧故的晚近成果，不外乎愿与中西方古典大智慧一起思想，以期寻回精神的涵养，不负教书育人的人类亘古基业。

中山大学中国哲学研究所

中山大学比较宗教研究所

目　　录

论题一：康德与神义论

——纪念康德逝世二百周年

论题二：作为生活方式的古典哲学

经典作品研究

古文今刊

书评

论题一：康德与神义论

——纪念康德逝世二百周年

论神义论中一切哲学尝试的失败

康 德 著
李秋零 译

人们把神义论理解为针对理性从世界上与目的相悖的东西出发对世界创造者的最高智慧提出的抱怨而为这种最高智慧所作的辩护。——人们称这是捍卫上帝的事情；尽管在根本上它无非是我们狂妄的、但在这里认错了其界限的理性的事情，它虽然并不就是最美好的事情，但就（那种自负被搁置一边）人作为一种理性存在物有权利在他服从引起他敬意的所有命题、所有学说之前先检验它们，以便这种敬意是正直的、而不是虚伪的而言，它却可以是被允许的。

要作出这种辩护，就要求自封的上帝辩护人要么证明：我们在世界上判定为与目的相悖的东西，其实并不与目的相悖；要么证明：即便是那么回事，它也不必被判定为所作所为，而是必须被判定为出自事物本性的一个不可避免的结果；最后要么证明：它至少不必被看作是所有事物的最高创造者的所作所为，而是必须被仅仅看作是能够有所归咎的世间存在物、即人的（充其量还是更高级的、善的或恶的、精神性的存在物的）所作所为。

因此，一种神义论的作者同意把这场官司提交理性的法庭判决，并且自告奋勇地要作为辩护人通过郑重其事地反驳敌手的所有控诉来维护受到指控的部分，在诉讼进行期间却不可以借助人类理性法庭的不被允许的绝对命令［exceptionem fori（拒之门外）］来驳回这些控诉，也就是说，不可以借助一种强加给敌手的对世界创造者最高智慧的承认来打发这些控诉，这种承认会把对此可能生发的所有怀疑

都不加研究地立刻宣布为毫无根据的；相反，必须研究这些责难，借助澄清和清除这些责难来使人理解，它们何以丝毫无损于最高智慧的概念。[1] ——不过，有一种责难他大可不必去研究，这种责难说他从这个世界上的经验所教导的东西出发甚至要证明上帝的最高智慧；他这样做绝对不能成功，原因在于，要根据一个给定世界（一如它在经验中供认识那样）来认识完美性，是要求无所不知的；因为关于这种完美性，人们可以确定无疑地说，在世界的创造和管理中，任何地方都不可能有更大的完美性了。

不过，世界上可以与其创造者的智慧相对立的与目的相悖的东西计有三种：

一、绝对与目的相悖的东西，既不能作为目的也不能作为手段被一种智慧认可和追求。

二、有条件地与目的相悖的东西，虽然不是作为目的，但却是作为手段而与一个意志的智慧共存。

第一种是道德上与目的相悖的东西，是真正的恶（罪）；第二种是自然的与目的相悖的东西，是灾祸（痛苦）。——但现在，当道德上的恶一旦存在并且不能或者不应阻止的时候，在灾祸与道德上的恶的关系中，即在作为惩罚的灾祸和痛苦与作为犯罪的恶的结合中，还存在着一种合目的性。就世界上的这种合目的性而言，问题在于，世界上是否每一个人都获得了自己的权利。因此，必须还能够设想世界上的第三种与目的相悖的东西，即世界上的犯罪与惩罚的不相称。

---

① 尽管一种智慧的特有概念只是表现出一种意志的品质，充其量被看作是符合所有事物的终极目的；相比之下，艺术只是为某些目的使用最适合的手段的一种能力；然而，如果艺术表现为符合理念的艺术，这些理念超越了人类理性的一切认识（例如，如果手段和目的像在有机物体中那样相互产生），那么，艺术作为一种神的艺术，就有理由能够使用智慧的名字了；不过，为了不致混淆概念，还是使用世界创造者的艺术智慧，来区别于他的道德智慧。目的论（自然神学也通过它）在经验中为前者提供了丰富的证明，但是，从它出发却不能推论到世界创造者的道德智慧，因为自然法则和道德法则要求完全不同种类的原则，而后一种智慧的证明完全是先天地进行的，所以绝对不必建立在世界上所发生事情的经验之上。由于对宗教来说应当适用的上帝概念（因为我们并不为了解释自然、从而出自思辨的目的使用这一概念）必然是一个把上帝当做道德存在者的概念；由于这一概念既不是建立在经验之上的，也不能从一个对我们来说完全超越性的绝对必然存在者的纯粹先验概念得出，所以这就充分地表明，这样一种存在者存在的证明只能是一种道德的证明。

从而，那些与目的的相悖性作为责难所反对的世界创造者的最高智慧的特性也有三种：

第一，与世界里面道德上与目的相悖的东西相对立，世界创造者作为立法者（造物主）的神圣。

第二，与理性的世间存在物的无数灾祸和痛苦相对照，世界创造者作为统治者（维持者）的仁善。

第三，与世界上放荡的人不受惩罚和他们的犯罪之间的不和谐所表现出的弊端相比，世界创造者作为审判者的正义。①

因此，针对那三种抱怨，必须以上面所提到的三种不同方式设想辩解并根据其有效性予以检验。

一、针对从使世界即神的作品变得丑陋的道德上的恶出发对神的意志的神圣提出的控诉，第一种辩解如下：

1.像我们为之逾越自己理性的纯粹法则的这样一种绝对与目的相悖的东西，根本就不存在，相反，它只是对人类智慧的违背；神的智慧按照完全不同的、我们无法理解的规则来判断这些违背，在这里，我们虽然与自己的实践理性及其规定相联系合理地认为应予谴责的东西，在与神的目的以及最高智慧相关时，也许无论对我们的特殊福

---

① 三种特性中的一个绝不可以回溯到另一个，例如，把正义回溯到仁善，从而把整体回溯到一个较小的数字；三种特性共同构成了道德上的上帝概念，也不可能改变三种特性的顺序（例如把仁善作为创世的最高条件，立法的神圣亦从属于它），而不损害以这一道德上的概念为基础的宗教。我们自己的纯粹理性（更确切地说纯粹实践理性）规定着这一顺序，如果立法甚至屈居仁善之后，就不再有立法的尊严和义务的固定概念了。人虽然首先期望幸福，但却发现并且满足于（尽管是不情愿的）配享幸福、即自己自由的运用与神圣法则相一致，在创造者的意旨中是他仁善的条件，因而必然先行于仁善。因为以主观目的（自爱）为基础的愿望，不能决定无条件地给意志以规则的法则所规定的客观目的（智慧）。——就连惩罚在正义的实施中也绝不是单纯的手段，而是作为目的在立法的智慧中建立的；逾越被与灾祸结合起来，这并不是为了得出另一种善，而是因为这种结合自身就是、即在道德上是必要的和善的。正义虽然以立法者的仁善为前提条件（因为如果他的意志不是旨在其臣民的福祉，那么，他也就不能使自己的臣民承担顺从他的义务）；但它却不是仁善，而是作为正义与仁善有本质的区别，尽管包含在智慧的普遍概念中。因此，就连对缺少在人们此世分摊的命运中表现出来的正义所作的抱怨，也不是针对好人过得不好，而是针对恶人过得不坏（尽管如果让恶人过得好，对比还将加大这种不满）。因为在一种神的统治中，就连最好的人也不能把自己幸福生活的愿望建立在神的正义上，而是必须在任何时候都把它建立在神的仁善上，因为只是履行了自己责任的人，不能对神的善行提出合法的要求。

祉来说还是作为世间最好的东西来说，都恰恰是最合适的手段；至高者的道路不是我们的道路（sund Superis sua iura［上苍自有其律法］），如果我们把只是相对于人在此世是律法的东西完全判定为这样一种律法，并且把从如此低劣的立场出发在我们对事物的考察看来与目的相悖的东西也当做是从最高的立场出发看来与目的相悖的东西，我们就会犯错误。——在这种护教学中，辩护比抱怨更为糟糕；它并不需要任何反驳，肯定可以自由地听凭每一个对道德稍有感情的人去厌恶。

2.第二种所谓的辩解虽然承认道德上的恶在世界上的现实性，但却这样为世界的创造者辩护，说它不可能阻止道德上的恶，因为它建立在作为有限存在者的人的本性的局限上。但这样一来，那种恶自身就会得到辩解；而由于它不能作为人的过失归咎于人，所以人们必须不再把它称为道德上的恶。

3.第三种辩护：假定就我们称为道德上的恶的东西而言，确实有一种过失要人承担，但却大可不必把任何过失归于上帝，因为他只不过是出自睿智的原因允许那种作为人的行为的道德上的恶，但却绝对没有认可它、希望它或者促成它；——这种辩护（即使人们对于一个作为世界独一无二的创造者的本质的单纯允许的概念没有什么反感）却与前一种护教学（第二种）导致的是同一种结果：也就是说，由于上帝不可能阻止这种恶，却不损害其他更高的、甚至是道德的目的，所以，这种灾祸（因为这样一来，人们就必须如此称呼它）的理由就不可避免地必须在事物的本质中、即在人性作为有限本性的必然局限中去寻找，从而也不能归咎于人性。

二、针对从这个世界上的灾祸即痛苦出发对神的仁善提出的抱怨，对神的仁善的辩解同样在于：

1.在人们的命运中，被错误地假定了灾祸对生活的惬意享受占优势，因为每一个人，无论他的情况多么糟糕，都更愿意生而不愿意死；少数决定赴死的人，甚至在他们还在自己推迟它的时候，也还总是在承认那种优势；即便他们足够愚蠢地赴死，在这种情况下也不过是要转移到无知无觉的状态，在这种状态中同样不能感觉到痛苦。——然而，人们肯定可以把这种诡辩术的回答交给每一个具有健康理智、活得足够长久、反思过生命价值、能够对此作出一种判断

的人，只要人们问他：他是否有兴趣——我不愿说在这些条件的基础上，而是在别的任何他所喜欢的条件的基础上（只不过不是一个仙境，而是我们这个尘世）——再次玩一遍生命的游戏。

2. 对第二种辩解：痛苦的感觉对惬意的感觉的优势不能与像人这样的动物性造物的本性分开（就像威利伯爵在关于娱乐的本性的书中断言的那样），——人们将回答说：如果觉得是这样，那就出现了另外一个问题，即：既然生命按照我们正确的估计对于我们来说并不是值得期望的，我们存在的创造者为什么要让我们获得生命呢？这里的不满，就如同那个印度妇女回答未能因遭受的暴行、因未来的安全给她提供补偿的成吉思汗那样："既然你不愿意保护我们，那你究竟为什么征服我们？"

3. 死结的第三种解法应当是：上帝是为了一种未来的幸福，也就是说出自仁善，而把我们置入世界的，但是，在那个值得期望的极大的幸福之前，绝对必须先有当下生活的一个艰难的、痛苦的状态，在这种状态中，我们正应当通过与可恶的东西作斗争来配享那未来的美好。——然而，这个考验期（绝大多数人都要经历的，在考验期里，即便是最好的人也不能感到人生的乐趣）在最高的智慧面前绝对必然是未来我们享受的欢乐的条件，而让造物满足于其生命的每一个时期是不可能的，这虽然是可以规定的，但却是绝对不能认识的；因此，人们当然可以通过诉诸这样期望的最高智慧来斩开这个死结，但却不能解开它；不过，神义论却自告奋勇能够做到这一点。

三、对最后一种控诉，即针对世界审判者的正义[①] 提出的控诉，作出的回答是：

1. 世界上恶人不受惩罚的借口是没有根据的；因为每一件罪行根据其本性在这里都已经带着惩罚了，良知的内在谴责要比复仇女神更厉害地折磨恶人。——然而，在这个判断中明显有一个误解。

---

① 值得注意的是，在把世界各种事件的进程与其创造者的神性统一起来的所有困难中，没有一个像中间缺少正义这种表面现象的困难如此强烈地撞击心灵。如果发生这样的事情（虽然这鲜有发生），一个不义的、尤其是掌握暴力的恶棍不是不受惩罚地从世界上逃逸掉，那么，与上天仿佛已经和解、通常无党争的旁观者就会欢呼雀跃。没有一种自然的合目的性会通过对它的惊羡而如此使他情感激荡，而上帝之手仿佛已可以在此发现。为什么呢？它在这里是道德的，是惟一具有人们还可以希望在世界上发觉的方式的。

因为有道德的人在这里把自己的心灵特征借赁给恶人了，这就是极为严格的良知；人越有道德，良知就越因为使道德法则在他里面失效的极小概率而严格地惩罚他。然而，在缺少这种思维方式以及与它相关的良知的地方，也就缺少对犯下的罪行的折磨。而恶人哪怕只是能够逃脱由于自己的罪行而发生的外在惩罚，就会嘲笑正派人自己用自我责骂来折磨自己的那种怯懦；但他有时候可能作出小小的责备，要么他作出时根本没有经过良知，要么他内心中还多少有一点良知，这样，这些责备就通过他惟一感兴趣的感官享受得到了绰绰有余的平衡和补偿。

2.应当由此得到反驳：虽然不可否认，在世界上的过失和惩罚之间绝对不存在符合正义的关系，人们必然在世界的进程中经常不情愿地发现一种以显著的不义进行的、尽管如此直到终点还是幸福的生活；但这是在自然中蕴含的、并非有意造成的、从而并非道德上的不愉快，因为与可恶的事情作斗争，这是德性的一个品质(有道德的人通过把自己的不幸与恶人的幸福作比较必然承受的痛苦也属于它)，而苦难只会提高德性的价值，从而面对理性把生活无辜的灾祸的不和谐化解为最美妙的道德和谐；而与这种化解相对立的是：在这些灾祸作为德性的砺石先行于德性或者伴随着德性的情况下，如果至少生命的终点将为德性加冕并惩罚罪恶，则虽然可以把这些灾祸想象为与德性处在道德上的一致中，但是，如果像经验提供了无数实例的那样，这个终点是荒谬的，那么，苦难对于有道德的人来说就显得是偶然发生的，不是为了他的德性是纯洁的，而是因为他的德性是纯洁的(但与此相反，是违背聪明的自爱的规则的)；这恰恰是人能够理解的正义的反面。因为就这种尘世生活的终点也许不是所有生活的终点这种可能性而言，这种可能性并不适用于为天意辩解，而仅仅是虔信道德的理性的绝对命令，由此怀疑者被要求有耐心，但却没有被满足。

3.如果最终要尝试人的道德价值和他们分摊的命运之间这种不和谐的关系的第三种解决的方式是人们说：在这个世界上所有的福祉或者灾祸都必须被判定为从按照自然法则运用人的能力中产生出来的结果，与人们被运用的技巧和聪明相称，但同时也与人们偶然地陷入的处境相称，却不是根据他们与超感性目的的一致；与此相反，

在一个未来的世界里，将出现事物的另一种秩序，每一个人都分有他的行为在尘世间按照道德判断所值的东西；——那么，这个前提条件也是任意的。毋宁说，理性如果不作为道德上立法的能力根据它的这种旨趣作出绝对命令，就必须仅仅按照理论认识的规则把这看作是可能的，即世界的进程将按照自然的秩序决定我们的命运，无论是此时还是今后。因为理性为了作出理论上的猜测，不以自然法则为导线，还以什么为导线呢？而且，尽管它像前面（第2条）苛求它的那样被要求改善自己，对未来的东西持有耐心和希望，但是，由于事物按照自然秩序的进程在这里也自身就是睿智的，它怎么能够期望，这一进程按照同样的法则在一个未来的世界里就是不智的呢？因此，由于按照自然的秩序，在遵循自由法则的意志的内在规定根据（即道德思维方式）和我们遵循自然法则的幸福的（绝大部分是外在的）不依赖于我们意志的原因之间，根本不存在可理解的关系，所以，人的命运与一种神的正义的协调一致，按照我们关于正义形成的种种概念，无论在哪里都很少能期望到，这种猜测依然存在。

*　　*　　*

哲学法庭前的这场诉讼的结局是：迄今为止任何一种神义论都没有提供它所许诺的东西，即针对从这个世界的经验提供认识的东西出发对统治世界的道德智慧提出的怀疑为它作出辩解；固然这些怀疑作为责难，就我们对自己的理性在责难方面的性质所能达到的而言，也不能证明其反面。但是，是否不能随着时间的流逝再找到为道德智慧辩解的更有利的理由，不（像迄今那样）仅仅 ab instantia（从现在出发）而赦免被指控的智慧，这在此处依然还总是悬而未决的；如果我们不能做到确定无疑地阐明，我们的理性绝对没有能力认识*一个世界——无论我们如何借助经验认识它——与最高智慧处在一种什么样的关系中*，那么在这种情况下，自以为的人类智慧其他所有认识神性智慧道路的尝试就都被驳回了。因此，至少一种否定性的智慧，即认识我们在对我们来说太高的东西方面的非分要求的必然局限性，对于我们来说还是可以达到的，这一点还必须予以证明，以便一劳永逸地结束这场诉讼；而这一点完全可以做到。

也就是说，我们关于安排这个世界方面的*艺术智慧*有一个概念，对于我们的思辨理性能力来说，为达到一种自然神学，这一概念并不

缺少客观的现实性。同样，依据我们自己的实践理性的道德理念，我们还有一个关于可能由一个最完善的创造者置入一个世界的*道德智慧*的概念。——但是，关于那种艺术智慧与道德智慧在一个感性世界中*和谐一致的统一性*，我们却没有任何概念；也永远不能希望达到这一概念。因为一个造物，以及作为自然存在物，仅仅服从自己创造者的意志，但尽管如此却作为自由行动的存在物（他具有不依赖于外部影响的、能够以各种各样的方式与外部影响对立的意志），有责任能力，他自己的行为同时也可以看作是一个更高本质的作用；这就是我们虽然在一个作为最高的善的世界理念中共同思维、但却只有达到超感性的（理知的）世界的认识并发现这个世界何以是感性世界的基础的人才能认识的各种概念的协调一致；只有根据这样的认识，世界创造者的道德智慧的证明才可以在感性世界中得到论证，因为感性世界只不过是前一个世界的显象，——这是一种任何必死的人都不能达到的认识。

* * *

就上帝通过大自然显示他的意志的意图而言，所有的神义论都是对大自然的*诠释*。如今，对一个立法者宣布出来的意志的任何诠释都要么是*教义式的*，要么是*确实可信的*。第一种是从那种意志所利用的表述出发与立法者通常已为人知的意图相结合推论出那种意志的诠释；第二种则是立法者自己作的诠释。

世界作为上帝的一个作品，也可以被我们看作是对上帝意志的*意图*的一种显示。不过在这里，这种显示对我们来说经常是一本锁起来的书；但任何时候，尽管这种显示是一个经验的对象，只要是根据它甚至可以得出上帝的*终极意图*（它在任何时候都是道德上的）而受重视的，它都是这样一本书。这一种诠释的哲学尝试是教义式的，它们构成了真正的神义论，因此人们可以称它们为教义式的神义论。——然而，如果单纯地排除针对神的智慧提出的异议是一种*属神的绝对命令*，或者（这在本事例中结果一样）如果它是理性的表述，我们使作为一个道德上的和睿智的本质的上帝的概念成为必然的和先于一切经验的，凭借的就是这种理性，那么，人们也不可以拒绝它使用神义论的名称。因为在这里，上帝乃是凭借我们的理性自己成为他通过创造宣布出来的意志的诠释者的；而这种诠释我们可以称

之为确实可信的诠释。但在这种情况下，这并不是一种推论的（思辨的）理性，而是一种掌权的实践理性的诠释，这种实践理性就像它不用其他理由就在立法中完全是发号施令的一样，可以被看作是上帝的直接声明和声音，通过它，上帝赋予自己的创造的字母一种意义。这样一种确实可信的诠释，我在一部古老的圣书中得到了寓意的表述。

约伯被表现为这样一个人，人们为了使他完善而哪怕仅仅能够想出的一切都统一成为他的生活享受。健康、富足、自由、对能够使他幸福的其他人发号施令，在一个幸福家庭的怀抱中，处在情深义重的朋友中间；而在所有这一切之上（这是最重要的）还有在一种善的良知中的自我满足。除了最后一点之外，一次沉重的、为考验而施加给他的命运突然夺去了所有的这些财富。从对这种出乎意料的巨变感到晕眩，到逐渐地达到理智，他突然开始抱怨自己的厄运；对此，在他和他的据说赶来安慰他的朋友之间很快就产生了一场辩论，其中双方各自根据自己的思维方式（尤其是根据自己的处境）提出了自己的神义论，为的是在道德上解释那次悲惨的命运。约伯的朋友拥护从神的正义出发把世界上的所有灾祸解释为对犯下的罪行作出的如此众多的惩罚的体系；而且，尽管他们不能列举出一件应当由这位不幸的朋友承担过错的罪行，但他们却相信可以先验地作出判断，认定他必须承担起这样的罪责，因为不然的话，按照神的正义，他就不可能是不幸的。与此相反，约伯——他愤怒地保证，他的良知终生都没有对他提出过责备；但就人类不可避免的错误而言，上帝自己知道，是他把约伯自己创造成一个有缺陷的人的——表示赞同神的无条件的意旨的体系。"只是他心志已定"，约伯说，"他心里所愿的，就行出来"。[①]

双方玄想或者超玄想的对象中很少有值得注意的东西。但是，他们这种做法的特点却值得更多地注意。约伯说的如同其想的，他的心情也许是每一个人在他的处境中都有的心情；与此相反，他的朋友们所说的，如同他们被更强大者暗中窃听一样，他们正在裁决这位更强大者的事情，凭借自己的判断讨他的欢心，对他们来说要比真理更受关切。他们维护自己本来必须承认一无所知的事物，只是为了

---

① 《约伯记》，23:13。

装装样子，他们伪装出一种自己事实上并不具有的信念，他们的这种狡诈与约伯的坦率形成了非常有利于后者的鲜明对比，约伯的坦率如此远离虚伪的阿谀奉承，以致几乎接近于放肆。他说："你们要为神说不义的话么，为他说诡诈的言语么。你们要为神徇情么，要为他争论么。他查出你们来，这岂是好么。人欺哄人，你们也要照样欺哄他么。你们若暗中徇情，他必要责备你们。……因为不虔诚的人，不得到他面前。"[①]

后者真实地证实了故事的结局。因为上帝赏识约伯清楚地、尤其是从其不可探究性一面知道他的创造的智慧。他让约伯看一看创造美好的一面，在那里世界创造者的智慧和仁善的预防措施清楚无误地说明了可以理解的目的；但与此相反，也让他看一看恐吓的一面，因为他向约伯列举了自己权势的产品，其中也有后患无穷的事物，它们中的每一个虽然对其自身或者对其类来说是安排得合乎目的的，但就其他事物而言，甚至就人而言，它们却显得是摧毁性的、违背目的的、与一个借助仁善和智慧安排的普遍计划不合拍的；但在这里，他证明了宣报智慧的世界创造者的整体安排和维持，尽管同时他那对我们来说无法探究的道路，无论是在事物的自然秩序中，还是在自然秩序与道德秩序（对我们的理性来说就更无法参透了）的联结中，都必然是隐秘的。——结论就是：由于约伯自觉到自己的正直，他承认不是亵渎神灵地、而仅仅是不智地轻蔑谈论对他来说太高深、他不理解的事物，所以，上帝对他的朋友们做出了诅咒，乃是因为他们未像上帝的仆人约伯那样好地（按照良知）谈论上帝。如果考察一番双方中任何一方所维护的理论，宁可说他的朋友们的理论可以说更多地带有思辨理性和虔诚恭顺的样子；而约伯则极可能在每一个教义学神学家的法庭面前、在一个宗教会议面前、在一个宗教法庭面前、在一个令人敬畏的部门面前、或者在我们时代的任何一个高等教会监理会（只有一个例外）面前，都招致一种悲惨的命运。因此，不是认识上的优势而是心灵的坦诚，直言不讳地承认自己的怀疑的正直不阿，对在人们感觉不到的时候、尤其是不面对上帝的时候（在上帝面前这种狡诈就荒唐无稽了）伪装信念感到厌恶，只有这些禀性才是

① 《约伯记》，13:7~11，16。

在约伯这个人身上决定在神的裁决中一个正直的人相对于宗教上的马屁精的优势的东西。

但是，通过对他的怀疑令人惊异的化解即仅仅通过证明他的无知就产生的信仰，也只能进入这样一个人的灵魂，他在最强烈的怀疑时还能够说(《约伯记》，27:5,6)："我至死必不以自己为不正。我持定我的义，必不放松……"。因为他以这样的意向证明了，他不是将自己的道德性建立在信仰之上，而是将信仰建立在道德性之上：在这种情况下，无论信仰多么脆弱，它都具有纯粹和真实的性质，即具有奠立一种宗教的性质，这种宗教不是争宠的宗教，而是良好的生活方式的宗教。

结束语

就像这里已经指出的那样，神义论不仅涉及到一种有利于科学的任务，而且涉及到一种信仰的事务。从确实可信的神义论出发我们看到：在这样一些事情中，关键并不在于玄想，而在于，在发现我们的理性无能方面的坦率，在于表述时不粉饰自己的思想的正直，无论这种粉饰是出自多么虔诚的意图。——这就引起了以下对一种内容丰富的材料的简要考察，即对作为信仰事务中主要要求的、与作为人类本性中的主要缺陷的虚伪倾向和不正派倾向相对立的坦率的考察。

一个人不能在任何时候都担保，他对自己本人或者对另一个人说的东西是*真的*(因为他有可能出错误)；但是，他能够并且必须担保，他的承认或者表白是*真诚的*：因为他直接地意识到这一点。也就是说，在前一种场合，他是在逻辑判断中把自己的表述与客体(借助知性)进行比较；而在第二种场合，由于他承认自己的视之为真，他是把自己的表述与主体(在良知面前)进行比较。如果他就客体而言作出承认却没有意识到主体，他就是在说谎，因为他说出的东西与他意识到的东西不同。——在人心中有这样的不正派，这一发现并不新鲜(因为约伯已经发现过了)；但是，人们差不多应当相信，对这种不正派的注意对于道德学者和宗教学者来说是新鲜的：且不说即便是人们想按照义务行动，净化人的意向自身也带有的困难，人们很少发

现这些学者充分地利用那种发现。——人们可以把这种真诚称之为形式的良知；质料的良知在于不冒任何不义的风险的谨慎；与此相反，形式的良知就在于需要的话运用这种谨慎的意识。——道德主义者们谈到一种出错的良知。但出错的良知是一种荒唐无稽的东西；而且，如果有这样一种良知，那么，人们就永远不能肯定是正确的行动了，因为甚至最高级别的审判者也还是有可能出错的。我虽然可能在我相信自己有道理的一个判断中出错，因为这属于只是客观地作出判断（正确或者错误）的知性；但在我事实上是否相信（或者只是伪称）自己有道理的意识中，我根本不可能出错，因为这个判断或者毋宁说这个命题只是说：我是这样判断对象的。

在意识到这种相信（或者不相信）、不伪称没有意识到的视之为真的谨慎态度中，所包含的正是这种形式的良知，它是真诚的基础。因此，那种对自己本人（以及在上帝面前，这在宗教认信中是一回事）说他相信，但也许根本没有查看一下自己本人是否确实意识到这种视之为真或者这样一种程度的视之为真的人，[①] 所说的谎言就不仅

① 真诚在外部表述中的强制手段，即誓言［tortura spiritualis（精神的拷问）］，在一个人类的法庭面前不仅是允许的，而且也被视为不可缺少的：人们对真理少有敬重的明证，甚至发生在公共正义的庙堂上，在这里，单是真理的理念自身就应当引起极大的敬重。但是，人们甚至还在其内在的认信中，谎称具有他们至少不以他们伪称的那种方式或者程度上具有的信念；而且，由于这种不诚实（因为它逐渐地得出现实的说服的结果）还可能具有外在的有害结果，所以真诚的那种强制手段，即誓言（但当然只是一种内在的誓言，即视之为真是否也经得起认信的一种内在宣誓的监听的检验），也可以同样很好地被用来即使不能阻止厚颜无耻的、总是还外在地强词夺理的声言的放肆，至少也能使人对它产生怀疑。——由一个人类的法庭对发誓者的良知不能苛求别的东西，除非是自己站出来说：如果有一个未来的世界审判者（从而有上帝和一种未来的生活），他愿意为自己外在认信的真实性对这个审判者负责；至于有一个这样的世界审判者，法庭并不要求他必须作出承认，因为如果第一次保证未能阻止谎言，那么，第二次虚伪的承认同样很少会引起疑问。因此，根据这种内在的宣誓，人们就会自问：你敢面对所有对你来说珍贵的和神圣的东西担保那个重要的或者另一个被认为重要的信条的真实性吗？鉴于这种苛求，良知由于人们所蒙受的危险而受到恐吓，比能够肯定地断言时更多地作假；在这里，认同涉及到一个沿着知识（理论认识）的道路根本不能达到的对象，但它的假定，由于惟有这种假定才使最高的实践理性原则与理论的自然认识原则之间的关联在一个体系里成为可能（从而理性与自身一致），而在一切之上是值得推荐的，但又始终是自由的。——但是，信仰认信的源泉是历史的，如果它作为规定被强加给其他人，它就必须更多地经受真诚的考验：因为在这里，不诚实和伪装的信念广为传播，而其罪责则被归咎于仿佛为他人的良知担保的人（因为人们很乐意消极地对待自己的良知）。

是一种最荒唐无稽的谎言(在一个知人心者面前),而且还是最违法的谎言,因为它损害了每一个道德决心的基础,即正直。这样盲目的和外在的认信(它很容易与一种同样不真实的内在认信达成一致)如果提供谋生手段,就会逐渐地把某种虚伪带入甚至一般人的思维方式,这一点很容易就可以看得出来。然而,对思维方式的这种公开净化很可能要延迟到遥远的时代,直到也许有朝一日在对思想自由的保护下它成为普遍的教育原则和学术原则,就此而言,这里还想用几行字来考察一番那种似乎深深地植根于人性之中的坏习惯。

在一个正直的、远离一切虚伪和积极掩饰的性格的确立中,包含着某种动人的、升华灵魂的东西;但由于思维方式的诚实、单纯的淳朴和直率(尤其是当人们不要求它襟怀坦白的时候)是人们对于一种好的性格所能够提出的最低要求,由此就不能忽视我们给予这样一个对象的那种惊羡究竟是建立在什么上面的:事情必然是这样的,即正直是人性离得最远的一种品质。一个可悲的发现!因为正是通过它,其他所有品质只要建立在基本原则之上,就能够具有一种内在的真正价值。一个静心养性的厌世者(他不期望任何人恶,但却倾向于相信人们的一切恶)可能只有一点是成问题的,即他是否应当认为人们是值得恨的,或者他宁可认为人们是值得鄙视的。他初次相遇就判定人们训练有素所根据的品质,就是他们蓄意造成损害的品质。而在他看来使人们蒙受后一种鄙视的那些品质,则可能无非是一种自在地恶的倾向,尽管它不损害任何人:这是一种不为任何目的而应当当做手段来运用的倾向;因而客观上没有任何好处。第一种恶也许无非是敌意(委婉点说:无爱)的恶;第二种恶则无非是欺骗(虚伪,甚至没有任何目的地造成损害)。第一种偏好具有一种意图,其运用在某些别的关系中可能是被允许的、是好的,例如对不可救药的捣乱分子的敌意。但第二种倾向是运用一种手段(说谎)的倾向,无论是为了什么目的,它都没有任何好处,因为它自在地是恶的、应予抵制的。第一种人的品性中包含的是恶意,在某些外部关系中为了良善目的的精明能干还可以与它结合,它只是在手段中犯罪,而这些手段也并不是对任何目的来说都是应予抵制的。后一种恶则是卑鄙无耻,由此而剥夺了人的一切品质。……我在这里主要说的是深深地埋藏在隐蔽的东西之中的不诚实,因为人甚至会伪造面对他自己的

良知的内在表述。外在的欺骗倾向越来越不令人感到奇怪;情况必定是这样的,即虽然每一个人都被教会识别他在流通中使用的硬币的真伪,但尽管如此,假硬币仍然能够保持畅通无阻。

在德·卢克先生关于山脉、地球的历史和人的书信中,我想起来曾经读到过他那部分是人类学的旅行的如下结果。博爱的作者怀着我们族类原初善良的假定出发,在城市的享乐不可能有这样败坏心灵的影响的地方,在从瑞士山脉到哈尔茨山脉的群山中寻找这种善良的证实;在他对无私提供帮助的偏好的信仰由于在瑞士山脉的经验而有点动摇之后,他却最终得出了这一结论:**就善意而言,人是足够好的**(不是什么奇迹,因为这建立在以上帝为创造者的植入的偏好上面);**要是人不固有一种对高明骗术的糟糕倾向就好了**(这也不值得惊奇,因为阻止这种骗术是以人必须以自身所形成的性格为基础的)!——这一研究的结果,每一个人即使不到群山中旅行,在他的同胞中间,更精确地说在他自己的心底里,都是可能遇到的。

（译者单位:中国人民大学哲学系）

试对乐观主义做若干考察

康德 著
李秋零 译

自从人们对上帝有了一个恰当的概念以来，也许没有任何思想比认为他在选择时只选择最好的这种思想更自然的了。如果人们在谈到亚历山大时说，他认为只要自己还有什么事情没有做，就等于什么事情也没有做，那么，关于所有存在者中那个最仁慈、最强大的存在者，可以用一种无限更大的正确性来说这些话。当莱布尼茨说，这个世界是所有可能的世界中最好的世界，或者换个说法也一样，上帝在他自身之外创造的一切事物的总和是可能创造的最好的东西时，他认为自己由此也没有讲出什么新东西。相反，新东西仅仅在于运用，以便鉴于人们就恶的起源而制造的困难，砍开那个如此难以解开的死结。一个如此简单、如此自然、人们最终如此经常说出的、以致变得平庸并且使那些鉴赏力精巧的人们感到厌烦的思想，不可能长久地保持住自己的声誉。这样一来，与大众想法一致，维护一个如此容易证明的原理，又有什么光彩呢？难以理解的谬误对于自负来说是一种刺激，而自负则很喜欢感觉到自己的强大。相比之下，明显的真理变得如此简单，被一种如此平凡的知性所认识，以致它们的境遇最终就像那些一旦从下等人口中唱出就令人无法忍受的曲调。总而言之，人们之所以高度评价某些认识，经常并不是因为它们是正确的，而是因为它们对我们来说要花费点力气。人们并不喜欢廉价的真理。因此，人们认为，断言上帝之所以愿意在所有可能的世界中选择了这个世界，并不是因为这个世界比在他控制下的其他世界更好，

而是因为他就愿意这样做，这首先是不同凡响的，其次是悦耳动听的，最后是正确无误的。我谦恭地问："永恒者，比起较好者来说，你为什么更愿意要较坏者呢？"而人们借至高无上者之口回答说："我喜欢这样，而这就够了。"

如今，我有点鲁莽地提出一些说明，它们可以使人们更容易对在这个问题上提出的争议作出判断。也许我的听众先生们将认为，它们有益于在其联系中更好地理解我就此题目在课堂上所做的报告。因此，我就此开始推论。

如果不能设想有一个世界，在它之上再也不能设想一个更好的世界，那么，最高的理智就不可能认识所有可能的世界。如今后件是错误的，那么，前件也是错误的。因此，大前提的正确性说明，如果我在谈到每一个人们仅仅就一个世界而形成的个别理念时都可以说，一个更好的世界的表象是可能的，那么，在谈到神的理智中的众多世界的所有理念时也可以说这些话。因此，比上帝所认识的所有世界还更好的世界是可能的，上帝并不具有对所有可能世界的认识。我认为，小前提将得到任何具有正统信仰的人的承认。我由此推论，断言不能设想一个世界，在它之上不可能设想一个更好的世界，或者换个说法也一样，断言一个在它之上不能设想一个更好的世界的世界是可能的，这都是错误的。虽然由此并不能得出，所有可能的世界中必有一个是最完善的世界。因为如果这些世界中有两个或者多个世界在完善性方面相同，那么，尽管不能设想一个比这两个中的一个更好的世界，却也没有一个是最好的世界，因为两个世界好的程度是同样的。

为了能够进行这第二个推论，我开始着手进行以下的考察。我觉得，这种考察是新颖的。请首先允许我把一个事物的绝对完善性[①]（如果人们不带有自己本身的任何意图来考察它的话）置人实

---

① 因关系而定的知性中的完善性就是使杂多一致，成为某种规则，这规则可以是它愿意是的任何一种规则。这样一来，有些欺诈者、有些强盗团伙，都能够以自己的方式是完善的。然而，在绝对的知性中，某种东西只是就它里面的杂多在自身中包含着一种实在性的理由来说才是完善的。这种实在性的大小决定着完善性的程度。由于上帝是最高的实在性，这个概念也就与上帝一致。因为人们说，某种东西，就它与神的属性一致而言，是完善的。

在性的程度之中。在这个前提条件中,大多数哲人的规定是站在我这一边的,我可以很容易地证明这个概念是有道理的。现在我断言,实在性与实在性不能被作为实在性区别开来。因为如果诸事物彼此有别,那么,这是由于那种在一事物中存在而在另一事物中不存在的东西。但是,如果实在性被作为实在性来考察,那么,它们中的任何一种特征就都是积极的。如果这些实在性作为实在性而彼此有别,那么,就必然有某种积极的东西在一种实在性中存在,而在另一种实在性中却不存在,在一种实在性中就可以设想某种消极的东西,这种实在性由此而同其他实在性区别开来。也就是说,它们不是作为实在性而互相比较,但这正是所要求的。因此,实在性与实在性相互之间仅仅是通过与二者中的某一个相联系的否定、阙如、界限而区别开来的,也就是说,不是就其性质(qualitate),而是就其大小(gradu)来说的。

因此,如果事物彼此之间有区别,那么,它们在任何时候都仅仅是通过它们的实在性的程度区别开来的。有区别的事物从来不能具有同样程度的实在性。因此,决不可能有两个有区别的世界具有同样程度的实在性。也就是说,不可能有两个世界同样好、同样完善。赖因哈德先生在他关于乐观主义的获奖文章中说,一个世界也许具有各种实在性的总和,但它所具有的却是与其他世界所具有的不同的实在性,因此,有各种不同的世界,但它们具有相同的完善性。然而,他在这一思想上的失误是,似乎具有同等程度的实在性,却可以在其性质(qualitate)上彼此不同。因此再说一遍,如果人们假定它们是这样的,那么,在一个世界中存在的某种东西就将在另一个世界中不存在,因而它们将是通过 A 与非 A 的规定相互区别开来,其中的一个始终是真正的否定,因而它们也就是通过否定的界限和程度,但却不是通过自己的性质区别开来的。因为否定决不能被算作一种实在性的质,而是否定限制着实在性,决定着实在性的程度。这一考察是抽象的,也许还需要再做一些阐释,但我把它留待其他机会再做。

我们已经非常通彻地了解到,在所有可能的世界中有一个世界是最完善的,既没有一个世界在优越性上超过它,也没有另一个世界能够与它媲美。至于这是否就是现实的世界,我们很快就会予以考察。现在我们想尝试把讨论过的东西弄得更清楚些。

有一些量,它们中间没有一个可以让人再设想出一个更大的量。所有数字中的最大数字,所有运动中的最快运动,就是这样一种量。即便是神的理智也设想不出它们,因为它们是骗人的概念(notiones deceptrices)。就它们来说,似乎人们通过它们想象出某种东西,但事实上它们什么也不表现。于是,乐观主义的反对者们就说,所有世界中的一个最完善的世界就像所有数字中的最大数字一样,是一个自相矛盾的概念。因为就像可以给一个数字中单位的总和添加其他单位,但每次都不会产生某种最大的东西一样,人们同样可以给一个世界中的实在性的总和添加许许多多的实在性。

这里且不说人们没有理由可以把一个事物的实在性与较小实在性相比的程度看作是一个与其单位相比较的数字,为了指出所援引的事例不大合适,我只诉诸于以下的东西。根本不可能有最大的数字,但却可能有最大程度的实在性,它就存在于上帝之中。请看人们在这里为什么错误地使用数字概念的最主要理由。一个最大的有限数字的概念是不折不扣的复多的一个抽象概念。复多是有限的,但尽管如此,仍然可以考虑给它添加许多东西,却不会使它不再是有限的。在复多中,量的有限性不设立固定的界限,而只设立一般的界限。因此,这样的数字中没有一个可以拥有最大数字的谓词。因为人们尽可以随意设想出某一个量,这个量可以通过添加来使任何一个有限数字增大,却无损于它的有限性。相比之下,一个世界的实在性的程度是某种被普遍规定的东西。为一个世界的可能最大的完善性所设置的界限不完全是一般地、而是通过一个它必然缺乏的程度来确立的。独立自主、自给自足、无处不在、创造的力量等等,这些都是任何一个世界也不可能具备的东西。这里并不像属性的无限性那样,有限者按照连续律通过不断继续的、始终可能的增加与无限者相连接。在这里,无限的实在性与有限的实在性的间隙是通过构成它们的差别的某一种量确立的。可以说,在存在者的阶梯上,处在那个包含着无法估量的完善性程度的鸿沟所开始的那一层上的世界,就是一切有限事物中的最完善者。那种无法估量的完善性程度把永恒者提高到任何造物之上。

我觉得,人们现在能够以一种反对者至少不能提出任何更大的东西与之对立的确定性认识到,在所有可能的有限事物中,一个具有

最大的优越性的世界就是最高的有限的善。唯有它才配得上被至高无上者在所有存在者中选中，以便与无限者一起构成可能存在的最大总和。

如果人们承认我在上面所证明的东西，如果人们同我一致地认为，在所有可能的世界中有一个必然是最完善的世界，那么，我在此之外并不希望有争论。并非所有见解上的离经叛道都能够使我们有义务花费力气去小心谨慎地回答它们。倘若有人自以为是地断言，最高的智慧可能认为较坏者比较好者更好，或者最高的美善比起同样受它支配的较大的善来说更喜欢较小的善，那么，我就再也抑制不住自己了。如果有人使用世俗智慧来颠倒健康理性的基本原理，那么，这种使用是很糟糕的。而如果有人为了反驳这样的努力而认为还有必要使用它的武器，则毕竟还给它带来少许荣誉。

认为逐个地研究我们迄今为止提出和答复的所有那些精细的问题过于详尽的那种人，虽然少了一点书生气，但也许能够被以一种正确的知性的同样令人信服的判断说服，确信这同样的真理。他将作出这样的推论：一个最完善的世界是可能的，因为它是现实的；它是现实的，因为它是通过最睿智、最仁慈的决定创造的。或者我根本不能形成一种选择的概念，或者人们是按照喜好作出选择的。不过，喜好的东西也就是满意的东西。但在我看来，满意、认为好、特别喜好、特别满意、认为特别好，这只是用词的区别。由于上帝在他所认识的所有可能的世界中仅仅选择了这一个世界，因此，他必然认为这个世界是最好的世界。由于他的判断决不会犯错误，这个世界事实上也就是最好的世界。虽然最高的存在者有可能按照一些人引人轨道的那种虚构的自由方式，以一种谁知道是怎么样的无条件的喜好进行选择，在许多较好者中偏更喜欢较坏者，但是，他却从未这样做过。关于虚构故事中的任何一种低级神祇，人们可以让自己幻想这种东西，但是，对于众神之神来说，除了那个配得上的作品之外，即除了那个在所有可能的作品中最好的作品之外，没有任何作品适合于他。也许，与神的属性的更大一致，就是不考虑其特殊的内在优点就赋予这一世界以存在的那个决定的理由。于是，而且这也是肯定的，它比其他所有可能的世界都更完善。这是因为，由于从结果中可以看出，所有其他的世界与上帝的意志的属性较少一致，但是，在上帝之中一

切都是实在性，除了在其自身中就可发现一种更大的实在性的东西之外，没有任何东西能够与这种实在性处于更大的和谐之中；所以，除了在当前的世界之外，能够属于一个世界的那种最大的实在性不在任何世界之中。此外，不得不选择人们清晰地、正确地认作是最好者的那种东西，这也许是意志的一种强制，是一种扬弃自由的必然性。毫无疑问，如果它的对立面是自由，如果这里在一个困难的迷宫中有两条岔路，我应当冒着迷途的危险决定走其中一条岔路，那么，我就不再加以思索。为了不顾智慧的一切格言而要求恶是某种东西，多亏有这样一种在可能创造的东西里面把最好者放逐到永恒的虚无之中的自由。如果我一定要在谬误中间作出选择，那么，我倒宁愿要那种亲切友好的必然性。人们处身在这种必然性中感觉舒适，从这种必然性中也只会产生出最好的东西。因此，我确信，我也很乐意作为一个公民生活在一个不可能更好的世界中，也许我的一部分读者会同意我的意见。从一切存在者中的最好者到一切可能的设计中最完善的设计，作为一个微不足道的、我不配享有的、为整体起见选出的环节，我由于自己被选中在最好的计划中占有一个位置而更高地评价自己的存在。我向一切不使自己变得不配享有的造物大声疾呼："让我们解脱，让我们存在！造物主对我们是满意的！"无法度量的空间和永恒也许只有在全知者的眼前才会全面展示创造的财富。但是，从我所处的角度出发，用赋予我的软弱知性的认识武装起来，我将尽我所能地环视周围，并且学会越来越多地理解：**整体是最好的东西，所有的一切都由于整体而是好的。**

*　　*　　*

下半年，我将按照自己的习惯根据迈耶尔讲授逻辑学，根据鲍姆嘉登讲授形而上学，还根据鲍姆嘉登讲授伦理学，根据我自己的手稿讲授自然地理学，在一个专题讲座中讲授我所开始的纯粹数学，在另一个讲座中讲授力学各科，后两者都根据沃尔夫。课时的分配将另行通知。人们已经知道，这几门学科中的每一门我都将在半年内结束。如果这段时间太局促，剩余的部分将在下半年用一些时间补齐。

康德的先验方法论*

科耶夫　著
徐　戬　译

“先验方法论”的概念从一开始就与纯粹理性之完整体系的概念密不可分，这就是说，与整全性话语（uni-totale Diskurs）的概念密不可分；因为康德写道：“我把先验方法论理解为对纯粹理性完整体系之形式条件的规定”（参 A707f. ,B735f. ）。康德随后指出（参 1. 1），［哲学］知识体系必然是推理性的，[①] 他还把哲学话语与数学进行对比：哲学话语用哲学中无法还原的概念［范畴］在空间—时间中的经验或感知的基础上进行推演；数学则将数学概念建构为空间—时间中的概念，与持续和延展这样的经验性具体存在无涉（比较 A719～724，B747～752）。此外他把“批判”与真正所谓“先验哲学”区分开来，就体系一词的特有意义而言，先验哲学就是“体系”（比较 A727f. ,B765f）。

此后（参 1. 2），康德用了一节来进行哲学与怀疑论的对比，此节

---

* 本文选自作者的《康德》一书，原文为法文，曾被译为德文收入 Joachim Kopper 和 Rudolf Malter 合编的《康德纯粹理性批判资料汇编》（法兰克福 1975 年版），译者据德文译出。原文只有三个注，其余未特别说明的注释为译者所加。文中的文献注为原文所有；正文和康德引文中的方括号和楷体字均为原作者所加。

① “推理性的”［diskursiv］是名词“话语”［Diskurs］的形容词形式，源于法文 discursif，原意为“得出结论的”，亦即从一个表象、概念、判断或结论到另一个表象、概念、判断或结论，按逻辑的顺序步步推导，通过各个部分来建构整体。与该词含意相反的是“直觉性的、直观性的”［intuitiv］。

标题为:“论与自身不和的纯粹理性不可能获得怀疑论的满足”(参A758,B786);这意味着,哲学永远无法把矛盾从哲学话语中排除出去;为了排除矛盾,哲学势必、乃至有意使其话语“悬而未决”。[①]

他首先描述了这种处境:

“为我们的认识[而存在]的所有可能对象的整体在我们看来就好像是一个平面,这个平面仿佛有其视域,亦即这样的东西:这种东西包含平面[或这些对象]的整个范围,而且被我们称为关于不受限制的[②] 全体性的理性概念[phronesis1]。要依凭经验而达至这种理性概念是不可能的,而且,所有依据某种原则先天地规定这种理性概念的尝试都未尝奏效。然而,我们纯粹理性一切提问的针对物很可能在这种视域之外或者至多在这种视域的界线上”(参 A759f., B787f.)。

康德对此进行了解释,经验认识[经验认识的发展从始至终都伴随着哲学话语]必然具有不确定的性质,怀疑论为这种性质所惑而草率地、错误地满足于“悬而未决”的体系概念[因此“悬而未决”的体系不是一种体系,而且不能被解释为真理]。康德讲到怀疑论时指的乃是休谟。但是,怀疑论在不接受“教条主义”这一点上却是对的:教条主义徒劳地尝试用割裂的或孤立的原则来限定体系,错误地把这些原则视为“不可还原的”或“无法推出的”,不是干脆认为这些原则本身即是“自明的”,就是认为这些原则乃是“被启示出来的”。无论是关乎话语全体性的“理性的(rational)概念”,还是知识体系的概念,都与怀疑论[和教条主义]作对。全体性话语按其定义是“受限定的”,因为,没有任何东西在其之外[除非是非话语、沉默以及矛盾]:它是唯一的,亦即是整全的。但是这种全体性之所以是“不受限制的”,是因为对它来说其“界限”仅仅由它自身来设定:这种内在一致的[phronesis2]话语(Der in sich eine Diskurs)之所以是“受限定的”,仅仅因为它是全体性的[同样,只有当它内在一致亦即有内在关联(kohaerent)而不含矛盾时,它才能被称作全体性的话语]。整全性体系的“界限”因而既非如同怀疑论悬而未决的话语体系那样含混,也

---

① “悬而未决”[offen]是意译,其日常含义是“敞开的”或“开放的”

② “不受限制的”[unbedingt]也可译为“无条件的”。

不像教条主义"话语"体系那样是非推理性的。整全性体系仅仅通过它的完全展开来"限定"自身:其"界限"从一开始就被给出,因为它包含了推理上所有可能[不含矛盾]的东西,并且仅仅把不能由推理[不含矛盾]而得出的东西排除在外。整全性话语的"界限"无非是它所有"可能性"之界限。现在,甚至在这种话语被[完全]推导出来之前[即"先天地"],其界限也可以绝对可靠地由话语本身的事实"演绎"出来。那么,对知识体系进行"不受限制地""先天地""限定"就正是"批判"的任务:批判把所有倘若包含在话语之中就会导致矛盾的东西都从话语中排除出去;而且,批判还保证了全体的统一性[内在关联],就是说,保证了推理性知识体系的唯一性或整全性。倘若这种知识体系[至少潜在有可能(virtuell)]被完全推导出来,这种知识体系就可以而且必须被认可为唯一的真理。

无论是对我们来说还是对黑格尔来说,康德这种体系构想都无异于断言话语具有圆圈性质,恰是这种圆圈性组建着话语:只有当体系的逻辑[或"辩证"]推演的终点与其起点重合时,体系才能限定自身,从而是整全的或真实的。只有如此,下面的说法才绝对可靠:没有任何东西在话语之外[除了沉默和矛盾]。毫无疑问,在康德那里不可能一字不差地找到这种黑格尔式的体系构想。然而,我阐释上述引文时用以收尾的那些话,无论是就其本身还是对我们而言,都与黑格尔为表达这种成问题的构想而采用的语式别无二致。

实际上,康德在那里还说:

"我们的理性绝不是一个无法确定其延展至何处、人们对其界限的认识仅此而已的平面[正如怀疑论所错误以为的那样],相反,我们必须把它同一个球体相比较,球体半径可由球面上[所画圆圈]的[最大]弧线的曲率得出(即由先天综合命题的本性得出),从中还能可靠地得出球体的内含[指容积]和界限。球体[(它乃是空间—时间中的)经验的范围]之外没有任何东西是它的[即理性的]对象"(见A762,B790)。

如果人们能够对其"逐字地"加以理解的话,就会明白,事情终结[①] 了,而且是黑格尔式的终结,甚至是亚里士多德式的[在反柏拉

① "终结[vollenden]"含"圆满"之意。

图的意义上]或者是无神论式的终结。那么人们就可以说,知识体系或者[推理式的]真理在康德看来无非是[有内在关联的]话语,因为,这种话语是圆圈式的、自身封闭的,或者说是整全性的,这意味着,没有任何东西在它之外,除非是矛盾以及不可避免、无法改变的沉默。然而,逐字地去理解原义,也意味着扭曲[1] 了康德的思想。

在这里康德只把处于有内在关联的话语"球体"[2] 之外的东西交给了沉默或矛盾。在前面的引文里他还提到了处于这种话语的边界之内或之上的东西,并且说,纯粹理性的所有问题都与之相关。现在我们知道,把话语或者康德式体系"封闭"起来的边界是由一种伪话语构造的,这种伪话语"推导"出超越的概念或不在空间—时间之内的自在之物的概念,而这种概念只能以"似乎"(als-ob)的模式被推导出来。

在康德的整个体系里,我们到处都可以找到自在之物的概念。以前我曾引用过导论中的一段话,但是在对这段引文的解释中,我们看到,要推导出康德的体系,按其内在关联并不需要引入自在之物的概念[与康德偶尔出现的提法相反,这种概念完全是"超验的"(对于体系和话语而言),而非"先验的"(这意味着必然会包含在话语之中,而话语则想要限制自身,亦即想要成为整全性的,以便最终对其自身及其开端给出推理式的辩护)]。我们同样可以看到,康德之所以引入自在之物这个概念,是为了使话语"封闭"并且使体系具有整全性。康德自己也承认:实际上,倘若没有这个概念,体系也能够封闭,而引入这个概念后,体系只能以"似乎"的模式封闭。按这种方式,我们可以断定,康德之所以引入或者不如说是坚持[关涉空间—时间领域的]超越概念[按照话语一词的最强含义,真正的和本来就如此称谓的话语被他还原到空间—时间领域],乃是由于,倘若没有超越的概念,"理性"或人本身就无法为"最高目的""作出辩护"[也就是说,要凭推理为其矛盾作出辩护,就仍然只能以"似乎"的模式],在康德看来,理性不能够也不允许忽视这"最高目的"。

现在康德在"先验方法论"的第二章定义了这一"最高目的"的概

① "扭曲"[Gewalt antun]从字面上看,意为"施加暴力"。

② 这里是一语双关,"球体"[Sphaere]一词同时也有"范围"的意思。

念[就是说,他以推理来展开它的内容,是通过对其作出准确明晰的表述来进行的]。这一章题为“纯粹理性之准则”,其第一节的标题恰恰是:对我们理性的纯粹运用之最终目的。该处所讲的内容对理解康德主义相当要紧,这里值得详细引出原文,以解释其哲学含义。

康德写道:

“理性[即不含矛盾的话语]受它本性中的倾向所驱使,超逾[空间—时间中的]经验运用,靠纯粹的[即逾越空间—时间范围的]运用并且仅凭理念[或“概念”,但这种“概念”并不具有空间—时间性质的“内容”和“含义”],涉险抵达一切[推理性的以及空间—时间中的]认识的最终界限,而只是在完成其圆圈时,在独立持存的体系整体中,才得以宁息。[理性的]这种努力是基于其思辨的[即理论性的或推理性的]旨趣吗?抑或仅仅基于其实践的[即积极的或行动性的]旨趣?

“我想先把纯粹理性致力[被运用]于思辩意图而带来的幸福[即愉悦]抛开,只追问它的任务,而完成这个任务就是它的最终目的,[另外]它或许能达到这个目的,或许不能。鉴于该目的,所有其他目的都只具有手段的价值。按照理性的本性,这些最高目的必将重新获得统一,从而为联合(vereinigen)人类旨趣提供支撑。

“在先验的[即超越于空间—时间范围]运用中,理性思辩最后引出了它的终极意图,这个终极意图涉及三种对象:意愿① 的自由,灵魂的不朽,以及上帝的存在。② 对这三者而言,理性的纯思辨性的[即推理性的]旨趣实无足道,…… 这三个命题对思辩性的[推理性的]理性来说始终是超验的,而且绝不容有内在的运用,就是说,不允许运用于[空间—时间中]经验的对象,从而无法以某种方式为我们所用。这三个命题以其自身观之则纯属我们理性多余且至为艰辛之重负。

“这三个基要命题对于[推理性的]知识[从而对于推理性的真理]全无必要,而我们的理性[就它错误地企图谈论超越而言]仍将其郑重托付给我们,看来,此三者之重要性必定本来[就是说,站在康德

① 通常译为“意志”。

② 在康德的术语中,“存在”[Dasein]恰与“不存在”[Nichtsein]相对。

体系的立场上]仅仅与实践之物有关[即与自由行动的领域有关，根据原文，似乎在没有任何话语的情况下自由行动也能应付而且必须如此，倘若理性偏要谈论它，那么就不得不满足于最终只能以“似乎”的模式来谈论]。

“通过自由[或自由行动]而有可能达至的一切东西都是实践性的……。

“在可称之为纯哲学[或知识体系]的探究中，理性的整个准备实际上仅仅针对那三个所想到的难题。而这三个难题本身又有它们长远的意图，亦即：如果意愿是自由的，[而且]如果上帝和将来世界[不言而喻：指死后]尽皆存在，我们该做什么(was zu tun sei)。由于这牵涉到我们的行动，而这行动又与最高目的相关，因而从根本上说，在建立我们的理性时，明智地照料着我们的自然的[即上帝的]最终意图仅仅锚定在道德之物上”(见 A797-801，B825-829)。

很明显，自在之物的概念远远背离于整全性话语或知识体系之所必需[比较：“对于知识全无必要”(见 A799，B827)]，它在其中扮演的角色实不相称，它之所以多余是由于它派不上用场[因为对自在之物的概念只能以“似乎”的模式加以推导]，因此它非但碍事而且是危险的[因为如果把对这个概念真正意义上的逻辑推导引入话语，话语就会出现矛盾]。自在之物的概念仅仅是为了“实践的目的”才必须被采用或保留[亦即以“似乎”的模式进行推导]在话语和体系之中，这意味着，仅仅着眼于自由行动。而且，这自由行动就是在人之中一切真正属人的(menschlich)东西的唯一“最高目的”。

与引文及其他段落类似，康德著作中不时可以找到这种内容，人们一般称之为“道德主义”。这种普遍的表达方式不算是“错误的”。然而，“道德”一词的含义是空洞而充满歧义的，关键在于搞清其恰切含义，从而让人明白，当谈到康德的“道德主义”时，人们说的是什么意思。那么，要想理解康德的“道德主义”，上面的引文就显得至关重要。

康德[在引文的最后一段]讲，只有为了回答“该做什么”的问题，哲学以及[推理性]知识体系或整全性话语才最终存在。但是被人们普遍忽视的是，这个问题及其回答决不是“绝对的”或“无条件的”(kategorisch)，相反，它们在本质上是“假设的”(hypothetisch)或“有

条件的",亦即"屈从于前提"。实际上康德把他的"最高"问题表述为:"如果意愿是自由的,[而且]如果上帝和将来世界尽皆存在,我们该做什么"(见A800,B828)。全部康德哲学表明,这两个[或三个]"如果"实为失误。

这种与自由相关联的"前提"或"如果"听起来俗套。实际上,要是不谈"自由",就无法谈"道德",而且"戒律"有悖于人的正常理知。戒律针对的是实际上没有能力服从它的人,也可能是或愿意只服从它,或愿意拒斥它。然而哲学史告诉我们,这里有"问题"。站在其中一方的哲人们致力于对既定的"道德"进行推理式的"辩护"[这意味着,逻辑"推导",亦即"定义"和"演绎"],道德在这里被理解为一大堆"戒律",从内容上看,这些戒律的有效性不随时间改变且不受空间限制。这些哲人看出自己实际上别无选择:要么明确拒绝自由的概念[例如,斯宾诺莎],要么就得说清楚,为何非得乞灵于把"道德"诠释为"神的戒律",否则就无法靠推理对自由的概念另行"辩护"。但是这有否认上帝全能的危险,不然就得承认[例如,保罗],上帝出于我们无法洞见的理由,没有利用其全能来准许人类对戒律有所"背离",上帝仍然把这些戒律当作命令颁布给人类,以使人类服从戒律。站在另一方的哲学则曾经能够而且愿意靠推理为自由作出辩护,这在黑格尔那里达到顶峰[穿越笛卡尔乃至康德,此外]它必须最终对"经典的""道德"概念进行"辩证地扬弃"。这种哲学在道德中只看到了人自由行动的各种普遍形式或受时间和空间限制的各种"范畴",恰是人的自由行动造就了历史。恐怕得承认,只有在历史的终点这些普遍形式才通过其最后演变获得最终有效性,也就是说,永远持续下去并且具有空间上的"普世性"。但是我们在这里不能探究这个问题,因为从我们所诠释文本的语境来看,康德经过考虑回避了这个问题。为了确定自由的经验事实,他满足于诉诸内省,并且对这个"问题"只作了简短的暗示[他将在其他地方处理它],恰是这个问题使"先验自由"变得没有指望。他把先验自由定义为[先行于黑格尔的"否定性"]对理论理性以及自然本身的独立,并且说,先验自由与自然法则乃至与空间—时间内一切可能的经验"看起来相悖"(见A803f.,B831f.)。

我们必须来解释另外两个"如果"的意义和影响,或者说所有"道

德"的"前提",亦即"上帝"和"将来世界"的存在。

这两个新的"条件"可能第一眼看上去就显得俗套。它们以一个广泛流行的[例如陀斯妥耶夫斯基所代表的]见解为根据,按这种见解,只有当上帝存在时,"道德"才具有意义和重要性,即便上帝没有亲自宣示道德,却也对它进行了监督并赋予其施罚的法律效力;倘若人的灵魂能够不死,灵魂不仅能把人带到永恒的上帝的面前,而且能阻止人逃避[比如通过自杀]上帝的"判决"和"惩罚"。尽管这种观点如此流行,但它仍始终被人的正常理知所拒斥。要想使某一"道德"有效或得到维持,人更信任警察"间接的"[1] 行动,而非上帝"直接的"插手[警察尽管经常"以上帝的名义"采取行动,但他们也能意识到,正是他们使纯粹起源于人的法律得到尊重,而没使其有效力受到任何影响]。如果以为康德赞同伊凡·卡拉玛佐夫的观点,那就错了["要是没有上帝,就什么都干得出来":行,但只能在警察所容忍的界限内]。

让我们来跟踪,什么是康德式"道德"的两个"前提"的真实动机。首先,我们来解释"将来世界的前提"。

倘若人们能"逐字地"来理解这一表述,就会断言,这次它涉及的是人的正常理知所共有的俗见,即一种"道德戒律"只有在针对这样一个人时才具有意义和重要性,这个人有一个将来有待实现(vor sich haben)。不妨举一个例子,一个被判死刑的人,在断头台的铡刀碰到脖子之前的 0.01 秒那一瞬,"道德"对他究竟意味着什么?若"道德"涉及的是行动[当人们谈到意图的道德性时,即使这种意图为了符合道德而不能实现,这意图涉及的也仍然是行动的意图],那么它就得与这一瞬相关,在这一瞬,当前的相应行动只能以筹划[2] 的形式存在,这恰恰意味着,"道德"只有在[至少可能]有一个"将来的世界"的前提下才具有意义和重要性,而行动筹划则与这个将来的世界相关联,这才可以说,行动能够而且必须取决于道德。如果所筹划的行动应当是自由的[就是说,并非全然被既定的当前世界所规定],

---

① "间接的"[vermittelt]和下句话里的"直接的"[unmittelbar]按字面意思可分别译为"经过中介的"和"不经中介的",科耶夫在这里故意使用了这两个黑格尔惯用语。

② "筹划"[Entwurf]是海德格尔的用语。

那么就得承认，其实现能够改造世界：世界在行动产生影响的那一刻从“将来的”变为“当前的”，是行动使世界不同于以往曾被看作的那样，因为当时它尚属将来；不妨说，它变成了有异于过去的世界，在对行动进行筹划的那一瞬，过去的世界恰恰曾是当前的。这行动作为筹划曾被当时的道德反对或赞同，“将来世界”的道德将会赞同还是反对这行动，目前还无法确定。毫无疑问，康德不会容忍这种对“道德”的“相对主义”或“历史主义”看法[承认历史有一个目标，鉴于这个目标，“相对的”道德就拥有了“绝对的”价值，于是道德来源于历史的最终结果，它按定义将永远而且到处有效]。

需要搞清的是，康德为何不能容忍。可以毫不犹豫地说：这不是因为康德想要避免道德“相对主义”，对他来说，“将来世界”处于空间—时间范围的彼岸，处于死亡的彼岸，是某种形式的超越或自在之物。恰恰相反，这是因为“将来的世界”对他来说是超验的，他反对把“历史相对主义”纳入道德之中，而选择了一种“绝对的”和“无条件的”道德，亦即所谓“先天的”道德。这实际上意味着，只要一个人想作为人而存在，这种道德就永远而且到处有效，并且，不是只在历史的终点才会这样，而是从其开端就已如此。

为了使之可信，须从下面的问题出发：要求作为人而存在意味着什么？一个人是不是作为人而存在，这一事实意味着什么？希腊的或异教的古典人论[这种人论是自然知识学式的和哲学式的]回答得未免轻率。作为人而存在意味着，我应表现出能够达到这样的意识，即我的经验性具体存在(Dasein)[是被感知揭示出来的]与我的本质[1] [这个本质就是“我”这个词语所标识的东西，它通过“理智”(Intellekt)揭示给我，这种理智慧够在感知之内(亚里士多德)或感知之外(柏拉图)起作用]相符；我的本质与所有人的本质相同，并且不随时间面有所改变；当我确定，这个[“普遍的”]本质与我的[“私人的”]具体存在相一致时，我就[或多或少]得到了满足；我满足于我所是，我将不再愿意有所改变，至死都保持做这样的人，既无论何时何地我都“必然”应该是的人，亦即一个与其本质相符的具体存在。这样一来，人与动物及其他“自然性”在体就没有任何差异，动物和其他“自

---

① “Wesen”一词不易处理，译者试依上下文灵活译为“本质”或“在体”。

然性"在体同样符合其各自的本质;除非它们因生病而迟早从现实世界里消失,在现实世界里,只有符合自身本质的具体存在能够持久存在而不陷入失序。

但对于犹太教—基督教的人论[这种人论是神话学式的和哲学式的]来说,情况就无限复杂了。犹太教神话学无法承认,人是某种希腊意义上的在体,因为对犹太人而言,人之为人,皆因人生下来就"服从律法",或者起码经受过某种接纳仪式[割礼]。基督教神话学自保罗起就不愿把希腊概念"在体"运用于人,因为基督教神话学完全基于认信之理念:认信把纯生物学意义上的人改塑成在真正意义上具有真实人性的在体,而不必出身于犹太人。在基督徒眼里,使犹太人成为人性在体的律法本身在历史中一个给定的时刻丧失了它人化(vermenschlichende)[phronesis3]的意义,以致对一个与基督徒相称的人来说,[phronesis4]律法就成了"非人的"。以基督徒本身的立场观之,人只有通过与基督徒相称才能具有人性。换句话说,信犹太教—基督教的人在自然性的世界[Kosmos]里虽占有一席之地,却没有可以明确由地点[topos]所规定的本质:无论何时何地,他都可以变成在本质上迥异于以往的人。难道这就叫"作为人而存在"?

犹太教—基督教神话学[底蕴上是宗教的,取向上是有神论的]的回答就有了下面的结论:作为人而存在意味着,与上帝相称或与其"相似";这导致,若上帝有所改变或者人更换了他的上帝,人就能使他的人性在本质上改观。如今道德就在于他对上帝的"模仿";有待模仿的榜样或者是上帝本身[上帝自身变成人,以使这种模仿成为可能],或者是上帝为了让人模仿而提供的一种恰当模式,无论这模式是否是言辞上的。不妨可以说,在对上帝的模仿中并且通过对上帝的模仿,人获得了"满足",但人之所以能够如此,唯一在于他对上帝的模仿。他以为,倘若他的模仿[为了取悦于上帝]取得成功,那么在他死后上帝就能够而且肯定会让他获得幸福。这种模仿就其本身而言并不能使他满足,也不能使他获得幸福:这种模仿与他"出于自身动力的"或"自然而然的"本然愿望恰恰相悖。因为所有宗教都基于一个[无法证明的]基本假设,在此世—这意味着过一种纯"自然性的"生活—绝对不可能在真正意义上获得满足,这种自然生命与希腊人所谓人的在体没什么不同,按犹太教—基督教的观点,这恰是与人

的生命相反的动物"本性"。

如果一个出身于犹太教—基督教的人停止过这种宗教性的生活,并且接受了希腊哲学在此世获得满足的理想,那么他的立场就变得错综复杂了。他在历史进程中徒劳地寻求满足,只有在黑格尔主义那里,他才找到一种最终安于满足的手段,而只有在历史的终点他才能最终现实地获得这种满足。因为,只有获得了真正的满足,就是说,因意识到他称得上幸福而感到自身是幸福的,犹太教—基督教信徒才会变成无神论者和非宗教分子,但条件是他的尊严被所有人承认,或至少被所有有能力使他幸福的人承认。事实上,倘若一个人在遭到所有人反对时仍对自身感到满足,那么这种满足就是疯狂或"精神疾病"最可靠的客观标志。一个人势必只能被一部分人承认,然而没有人会这么没志气地对这样的承认感到真正满足,无论这种承认来自家庭,朋友,一个社会群体,一个国族,抑或其他。出身于犹太教—基督教的无神论者和不信宗教者将能够而且必须赞同世俗的满足,但他只能在历史的终点才能现实地获得这种满足,也就是说在一体化和普世性的国家里。[①] 同样,他最终的道德只可能是这个国家里一个良民(Gute Buerger)的道德。到那时,只有在主观上确信他对这个未来国家的信仰或希望才能使他免受宗教的纠缠,这意味着,不至于使人最终放弃所有的世俗满足。人们不再寻求通过超验满足的理念来掩盖由极其可怕的怀疑而带来的威胁,不再满足于其灵魂因获上帝"承认"而获得的不朽。

让我们回到康德。在"准则"的第二节他亲自对道德整体[对他来说这是人的最高目的]以如下的"戒律"作了总结:"做[所有]为了

---

① [原注]第一眼看上去,这种国家只可能保证"尊重"[意味着"普遍的承认"]的本质要素,而不能保证对获得满足必不可少的"幸福"的本质要素。但这只是一种错觉。事实上,在这样的国家里只有理智的或合乎理性的行为能够得到普遍的承认。那么,根据这种行为的定义同样也可以说,这种行为保证了可以消除不幸,因而也保证了为获得满足所必不可少的幸福底限。大概唯一的例外就是由疾病引起的痛苦。但是这种痛苦或多或少可以通过药物来减轻。另一方面,当这种痛苦达到"无法承受"的程度时,就是说,当它使幸福或"生命的快乐"破灭时,人们可以通过自杀来获得解脱。伊壁鸠鲁洞见到,死亡无法妨碍幸福:死者不再活着,而唯一能够幸福的生者从未死过。

幸福所值得做的事情"。[1] 之后他马上问:"那么,倘我如此行事,我便不至于不配得到幸福,我可以希望由此而能够享有幸福吗?"[2] 然而,这个问题对康德意味着什么?

我们首先确定,这个问题对一个不信宗教的希腊人毫无意义,无论他是无神论者还是有神论者。他将看到,这里关键不在于希望或信仰,而在于确定性或知识。因为一个人之所以有资格获得幸福,是因为他的具体存在符合他的本质[他自己完全可以确定];那么,本质就由位置来加以规定,并在一个和谐的[因为持续着]和不会改变的[因为是和谐的]世界里拥有其位置,而且按照定义与这个位置"相符";按定义,与本质相符意味着拥有与其在世界上"应该"占有的自然性位置相符的具体存在;而这种一致[=体质上和道德上的"健康"]恰恰就是幸福:"有资格获得幸福[意味着知道这一点]"和"是幸福的"就没什么两样;这种幸福[=满足]是唯一真实的幸福,因为,它是唯一的,这幸福本身就保证了它自身的持久,并进而保证了不会产生任何想要改变的愿望;这乃是斯多亚式的幸福。当康德问及希望时,他恰恰暗中采纳了犹太教—基督教的[否定性的]人论,而摒弃了希腊的或异教的[同一性的]人论。

但是,出身于犹太教—基督教的人如何来回答康德的问题?他若是不信宗教[因而是无神论者,因为出身于犹太教—基督教传统的非教徒必然是无神论者,正如我们所见,其原因在于,话语上有内在关联的(非神话学式的)无神论,也就是"柏拉图式的"或"异教的"无神论,恰与犹太教—基督教的人类学相矛盾;它与这种人类学的联系只能是在无内在关联的神话之中]——如果他不信宗教,他就会如此回答。人有资格获致的幸福,无非就是满足,这种满足有两个密不可分的组建要素:幸福和承认。幸福[或生命愉悦]是在一定的条件下通过意识到自己本身(durch das sich seiner selbst Bewusstwerden)而获致的[这无非是古典式的幸福]。承认则是指他自己所意识到的东

---

① 该句为命令句:"Tue das, wodurch du wuerdig wirst, gluecklich zu sein."见A808f.,B836f。

② "Wie, wenn ich mich nun so verhalte, dass ich der Glueckseligkeit nicht unwuerdig sei, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch teilhaftig werden zu koennen?"见A809,B837。

西被人承认,通过对它有所意识而被所有能够承认它的人所承认,[phronesis5][这是世俗化形式的“被上帝承认”];只有当人自身以这种方式所意识到的东西同时被所有人“承认”时,对其自身的意识才能使他获得幸福。康德自问,是否反过来也对,就是说,要确保幸福,是否被所有人承认就足够了。出身于犹太教—基督教传统的无神论者和不信宗教者会对此加以肯定:一个意识到他自己的生命要想[以持久的方式]是幸福的,他就必须是理智的或合乎理性的[对此希腊人早有认识];一个这样的生命只能在一个理智的或合乎理性的国家里[就是说,依照整全性话语或真理的形态,这个国家应该是普世性的和一体化的]才能被所有人承认;在这样的国家里,一个合乎理性的生命就必然是幸福的;因而人们可以知道,倘若人有资格获得幸福,就是说,当他享有普遍的承认时,那么,他就在实际上也是幸福的。

出身于犹太教—基督教传统的人即便是无神论者和不信宗教者[无论他是有神论者还是无神论者,都不同于希腊的不信宗教者]也会完全承认,康德所言只能针对希望而非知识。刚才进行的思考只有在历史的终点才可能有效展开,而在康德的时代它则是错误的。因为按照定义,一个合乎理性的人在历史的终点之前不可能被普遍地承认,原因很简单,在这个终点以前人类世界本身并非是合乎理性的[否则人类世界就不再改变,就是最终的世界,因而与前提相悖]。在历史终结以前,一个“合乎理性的”人必然与人类世界发生冲突[他无论何时何地都是“革命性的”],无论何时何地他都或多或少是不幸的,无论何时何地都得不到充分的和全然的满足,之所以如此,乃是由于它不可能被普遍地承认[因为在历史终结以前,一个人只可能相对地合乎理性,讲他相对地合乎理性,不过是在说,他比这个世界的存在方式更有理性一些,他虽活在这个世界上,却不可能在这个世界享有普遍的承认]。因而,只要历史还持续下去,那种完全的满足[它必然包含幸福,因为它以普遍的承认为前提]就只是一个希望而非可以被意识到的现实。如果基于一种有内在关联的话语可以断言,普世性的和一体化的国家迟早会实现,这个国家使历史得以终结而且使刚才进行的思考获得了有效性,而且这种思考使相关的信仰转化

成知识或推理式的真理,[①] 那么,这种希望就有可能与一个主观的确信联系在一起,从而具有信仰的价值[按保罗的定义:对希望抱有信心(Eine gewisse Zuversicht des, das man hofft)]。看来,道德得经受行动考验,而这种行动则能使历史进程加速,或者起码不阻碍这一历史进程。这种道德并没有保证绝对的满足[和幸福],因为符合它的行动者死于看到历史进程的结果之前[除非他活到历史终结的开端]。尽管如此,经验仍能说明,这种道德即便不能使生活始终幸福,也至少能使生活变得慷慨激昂(Zu einem leidenschaftlich erregenden und erregten);这意味着,使之变成一种"愉悦"的生活,一种值得一过的生活,从根本上说:变成一种正在满足着的生活。[②] 换句话说:在历史终结以前,人们即便不能过一种智者[③] 的生活,也会无论何时何地都能过哲人的生活,哲人追求智慧,并且对智慧抱有信念。

---

① [原注]第一眼看上去这里似乎有一个矛盾。希望只出现在犹太教—基督教思想中,因为按照这种思想人是自由的。为什么历史的终结能够被预见到?为什么可以断言,它有朝一日必然会出现?因为,"预见"无非是对自由的行动的筹划:如果人自由地行动着[或否定着],历史就会达到其终点,即一体化的和普世性的国家。那么,人就是自由。要么人停止作为人而存在[在人实现其自人类发展的第一次斗争以来就存在着的筹划之前],要么历史将达到其绝对终点。[停止作为人而存在,意味着停止意识到它;有意识,亦即哲学,是对真理的一个假设,这假设也许有朝一日不再符合现实。]

无论如何,在历史的终点人停止了其自由的[历史的]存在,因为他不再对[历史的]既定状况进行否定。然而这并不矛盾,因为自由是行动,是将来之优位性,或一个在本质上是时间性的甚至束缚于时间的现象。人类发展的斗争是一个自由行动,在这个意义上说,人生而自由。只有当他对既定状况亦即自然性或动物性进行否定时,他才是自由的。只要能够主动对[内在于人的和外在于人的]自然加以否定,历史就会持续下去,人就是自由的。但是,由于自然是确定的和有限的既定状况,对自然的否定就不可能不受限制地持续下去。终有一日,人会把自身之内所有自然性的东西都否定掉。然后人就能建立起一体化的和普世性的国家。但是,此后他不可能再否定自身,他就不再是自由的了,历史于是就此止步。总之,只有当人停止其动物性存在时,他才是自由的,此后人就成了上帝,如果人停止去成为上帝,人就不再自由。人不再有欲求,他将完全满足。人若没有行动的欲求,就没有任何人的行动是自由的。因西,事情并没有矛盾。恰恰相反,无限的进程倒是会限制人的自由,这种自由不仅意味着行动的自由,而且也意味着,当人随后有欲求时,他可以自由地停息下来[如同创世之后的上帝,但没有原罪这种意外]。

人将不再会经历到原罪这种意外,但这并非缺点:这只说明,他的世界比上帝所创造的世界更理智,更合乎理性。当然,他得花更多的时间和力气。

② Zu einem befriedigenden Leben. 或译为:一种令人满意的生活。

③ "智者[Weise]"与"智术师[Sophist]"不可混为一谈。

但是,有宗教信仰的人,无论他来自希腊还是出身于犹太教—基督教,会怎样回答康德的问题? 他也许会说,满足乃至幸福不可能在世界上的任何时间和任何地点实现,因为人和他生活于其中的尘世具有无法疗救的根本欠缺。如果人们不愿沉浸于"不幸意识"[①] 的深夜里,就是说,不愿沉浸在阴郁和冷漠的怀疑[这种怀疑在所有的罪中最为恶劣,它比傲慢本身还要糟糕]之中,那么,人们就必须因此而接纳彼岸和灵魂;灵魂能够到达那个地方,在那里,人能够获得极为幸福的满足,而这种满足是人在世上过某种"道德的"生活的结果[这种结果即便不是必然的,也至少是可能的]。推理性的知识肯定没能使人通往彼岸,因为,彼岸乃是希望之对象,而非认识之对象。倘若在主观上*确信*这种*希望*,那么,这希望就是信仰,这信仰可以坚如磐石。推理性的知识可能无法保证这种确信,但肯定无法摧毁这种确信。然而,在它能做到的范围内,人们即便拥有了幸福也必须致力于这种摧毁行动。人们之所以想拥有一种非推理性的确信,也许只是为了排斥话语,因为话语损害了希望在推理上的可靠性,从而动摇了信仰。

毫无疑问,对世俗满足这一可能性的否认无法靠推理加以证明,因为这种否认假定,人类行动绝对徒劳无功,这意味着,即便世界的当前状况并不令人满意,人也无法将其改造为有朝一日能够令人满意的世界。

这里关涉到一种无法证明且无法讨论的立场,就是说,涉及一种非理性的(irrational)"生存立场",它可以用所谓"教义" 或"信条"表达出来。所有宗教性的或神学式的推理都基于此种教义:任何一种"神学",任何一个信徒,只要他言说,就必然把这种教义设定为公理或前提,而这一设定足以表明,推导教义的话语乃是宗教性的或者是"神学式的"。

康德对自己所提问题给出的回答证明,其全部哲学基于一种真正的、本质上是宗教性的立场。其立场并没有传达出那种急不可耐的渴望,在某种外在条件下无须他人承认就能获得幸福[这种渴望在不信者看来迹近疯狂],[phronesis6]而是表达出一种坚定的信念,人

① "不幸意识"是黑格尔《精神现象学》中的名篇。

和他生活于其中的世界,绝无可能达致一种含有幸福的满足,哪怕人有资格获得这幸福。实际上,康德相信,他能够从其道德戒律中导出一种超验的"将来世界"的概念,因为对他来说,他所讲的道德在这个世界上绝对不可能实现[这种实现相当于达到了与人相称的满足或幸福],无论何时何地都绝无可能。他之所以相信能导出这种概念来,是因为他[作为新教教徒]接受了犹太教—基督教的人论,并且[作为比笛卡尔思想更彻底的哲人]把自由定义为一种否定性,而这自由就是出身于犹太教—基督教传统的人的存在本身。换句话说,对有如此出身的人来说,自由必然会与自然[=同一性]发生冲突,以致义务与现实之间的和谐[是满足之条件]只能在这个空间—时间范围内的自然性世界的彼岸出现(比较 A809 - 819, B837 - 847)[phronesis7]。但是,只有在下述情况下,这种"演绎"才有效:人们承认[康德则默认],人的行动[乃至"道德的"行动]毫无例外都徒劳无功,就是说从根本上没有能力改造世界[通过斗争和劳动],使这个世界合乎人类,合乎由其设计和完成的自由筹划;换句话说,人们承认,既定的世界无时无处不保持原状,在人类愿望并非由这世界本身所决定的范围内,既定的世界无时无处不阻止人类做其想要做的事情。我们可以认为,与其说康德是个道德家,不如说他更像一个宗教徒:其"道德"没有苛求自由人[=Citoyen]去履行义务,而是要求他避免他作为造物所必然沾染上的罪(Suende),根据定义,造物并没有能力通过它自身而获得满足。因此,如同所有宗教徒一样,对康德来说,道德和行动最终只有在道德与彼岸有关联的条件下才具有价值和意义。康德把他所谓"对希望的信心"标识为"道德性信仰",这种"对希望的信心"无异于一种宗教信仰,尤其是一种犹太教—基督教式的宗教信仰。①

---

① [原注]第一眼看上去,这种解释与康德讲相同论题时所阐述的东西并不一致,康德在"纯粹实践理性分析"的第三部分讲到这个论题[《实践理性批判》第一卷;比较 A139 ~141 的总结]。康德在那里提到自由的[="道德的"]行动的"发条"并把它定义为一种"感觉"[A129]。这种"感觉"扮演着一个"发条"的角色,用我们的术语就叫欲求。

欲求什么?康德把相应的"感觉"规定为"尊重"的感觉,甚至是"伟大的尊重"的感觉[A130]。用我们的术语来说,自由的行动以追求承认为动力。这给人一种印象,好像康德这种说法完全基于[非宗教性的和无神论的]黑格尔主义。但是,这只是一种错觉。因为

康德把“尊重”定义为“对道德律法的尊重”[A130]。

它关涉的是对“道德律法”本身的承认，而非承认在此岸行动着的[这行动是自由的，就是说，它唯一基于对承认的欲求]有血有肉的人。“对道德律法的尊重”引起了人本身的“痛苦”的感觉[A129]。因而，倘若行动基于渴求承认，人就必然生活在痛苦和不幸之中，这完全是宗教性的[确切地说是基督教]。但这并不与黑格尔主义矛盾，因为康德既没有断言，基于对承认的欲求的自由行动必然导致幸福，又没有断言不幸与满足无法调和。但是康德进一步把痛苦规定为“受辱”[A132]。对活在此世上的人来说，“道德感”[=对承认的欲求]最终既是他自身的受辱又是对律法的尊重[A133]。事实上这是宗教性的[甚至是有神论的和基督教式的]，与黑格尔主义非宗教性的无神论完全相反[“救赎之路”有别于“道德”]。因为，人的生命只有在不幸和受辱之中伴随着对律法的尊重时，他才能在自然性的世界里作为人性在体而活着。然而，什么是“律法”？“天真的”基督徒会回答：是“神圣的律法”[“被启示出来”或被给定]，

康德则会回答：这律法乃是由人[自由地]自己给出的[“良知”]。但是两种回答只有表面上的差异。因为对康德来说，给出律法[=纯粹实践理性=纯粹意志]的人并不等同于被给予的人[=经验性的主体=感知性的灵魂]：实际上，是不朽的灵魂把律法给予了活在世界之中的人类。谁讲“不朽的灵魂”[这意味着，不在空间—时间之中]，谁就是在以康德式真理模式的术语讲：“自在之物”，并且是以康德式“似乎”模式的术语讲：“将来世界”和“上帝”。“有城府的”基督徒[康德则是“有心计的”基督徒]说，上帝给出的律法必将被人们自愿地接受，结果就是，人自己给自己立法。它们之间只有表面上的差别，因为其基础则是共同的：鉴于人的自由行动徒劳无功，他绝对不可能在空间—时间性的世界之内通过自由行动获得满足。因而，无论是受辱的感觉还是自我贬抑的感觉都只能通过宗教信仰来消解，这意味着，人死后在一个不在空间—时间之内的将来世界里，通过对信仰的主观确信和遵从上帝律法而获得满足。

康德与约伯的安慰*

劳德斯 著
张 宪 译

1781年以前康德的乐观主义

根据康德自己记载，他在18世纪50年代时是一个乐观主义者。像当时许多渴求得到文学和哲学声誉的青年人一样，他积极参与柏林学术研究院（Berlin Academy）组织的各种征文比赛。一次在1754年，征文要回答这样的问题：自地球起源的第一个阶段以来，是否在围绕其轴心旋转中已经有所变化？[①] 另一次是有关莱布尼茨和教皇观点之间的差别。康德考虑为这次征文比赛先写一个论文草稿，[②] 但倾向在对宇宙论的沉思关联中来展开自己的神义论。由此，他仿效莫佩图斯（Maupertuis），[③] 当然也受到了杜恒的托马斯·莱特

---

* 【译按】本文译自A. L. Loades的《康德与约伯的安慰》（Kant and Job' s Comforters, Avero, England, 1985）一书中的第三部分和第四部分，第101－158页。

① 参见《康德全集》（Berlin, 1910）卷一，第185－191页；又见M. K. Munitz编W. Hastie的《普遍的自然史和星际理论》（Universal natural history and theory of the heavens, Ann Arbor, 1969）和《空间、时间和创世》（Space, time and creation, Collier, 1957）。

② 《康德全集》卷十七，第3703－3705页。

③ 《康德全集》卷一；Hastie，第32－33页。

(Thomas Wright of Durham)研究的刺激。[1] 康德把自己的新探索宣布为一种"宇宙起源说"(Cosmogony)。不过,当他提交征文的时候,却用了"普遍的自然史和天体理论"这样的题目。哥白尼的研究成果足以证明,地球本身一开始就绝对是自己在运动的;牛顿的研究则给出决定原初因素的万有引力定律。为此,康德的论文有必要专注于继续表达乐观主义的看法。即使对于偶尔翻读的人,也可以从康德引用布洛克斯(Brockes)翻译的教皇文谕和冯·哈勒(von Haller)的著作,清楚地看出他的乐观主义。冯·哈勒在度过非常成功的职业生涯之后,返回瑞士从事诗歌启蒙活动。确实,人们可以从康德首先要处理神学的创世概念,了解他的整个思想立场。他自己尤其感到满意的是,他的思考并没有违反那种可以从"启示"引出的原则。就是说,宇宙依赖一个创造者,而且有一个"开端"。对于康德来说,他为理解宇宙做了一切努力,结果是看到"带着最耀眼的光芒涌出"的最高存在的荣耀。[2] 他关注牛顿所探索并解释的运动中的物质规律,由此找到信心继续前行,而不是停留在牛顿利用对这些规律的理解来为自己的宗教辩护。在他 1747 年的论文"论真正尊重生命力"(Thoughts about the true estimation of living forces)中,康德已经讲过,"莱布尼茨认为,上帝的权能和智慧决不可能如牛顿所想象的那样,会被迫不停地一再推动那已经将之纳入自己创世中的运动。"因为,"上帝一定尽其所能做一切而不伤害世界这部机器(world - machine)。相反,他使自然有可能活跃和有效"。[3] 根本的自然力为最高智慧所已制定的真实计划服务。此时的康德虽然完全同意说,从宇宙的美和完善安排所得出的论证,虽确立了一个包罗万象的最高智慧的创造者的存在,却是最不折不扣的愚蠢。因此,康德本人宁愿

① F. A. Paneth1951 年 4 月 6 日在大英皇家学术研究院做的讲演"托马斯·莱特和伊曼努尔·康德——星际天文学的先驱"(Thomas Wright and Immanuel Kant, pioneers in stellar astromy, Royal Institute of Great Britain, Lecture of April 6th, 1951, 第 1~12 页)。

② 《康德全集》卷一,第 222 页;Hastie,第 18 页;参见 H. Heimsoeth:《康德世界理解中天文学与神学的因素》(Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverstaendnis, Steiner, 1963);P. Laberge:《康德前批判的神学》(La théologie Kantienne précritiques, Ottowa U. P. 1973)。

③ 《康德全集》卷一,第 58~59 页以及 62;Rabel:《康德》(Kant),第 6~7 页。

从牛顿已经进行过的"物理"分析得出的论证开始。他要进一步展开各种处理"结局"(finality)的论证,认为人们在任何情况下都可以发现机械论和结局的密切关联。

康德的研究计划确实抱负不凡:它要"揭开那种使创造的伟大成员结合到无限整体的体系;通过机械规律从自然的原初状态推出星空球体的形成和它们的运动起源"。[①] 物理原则似乎足以使他带着理智的确定性大胆地说:"给我物质,我将从中造出一个世界!"也就是说,给我物质,我将告诉你世界如何从中形成。[②] 人们可以清楚全面地理解一棵草或一条虫的产生,康德完全不认为这超出了可靠性的界限。但是,他忠告自己要做这样一个护教论者,以对付那些在他看来容易解决而且相对不那么模糊[③] 的主题。由于考虑由自身"固有的本质努力"所刻画的自然,康德必不可避免地要思考那种整全自足、最有智慧的权能,思考那个"理智的无限者,即一种在其中所有事物的本质属性都相对地得以设计的理解"。[④] 然而通过一种"反思",[⑤] 他表达了自己对永恒真理及其"独立于"神性这种情形的困窘,因为这种情形代表着那种与神的意志冲突,却是神性赋予的必然性。在他的论文中,康德评论说,如果一个如此多样的自然不是来自神灵,"根本不可能设想它们会这样恰如其分地与自己的自然活动和趋势相互适应,这就像是经过深思熟虑的选择而把它们结合在一起那样!"从自然力的混沌(在这个世界的原初状态而不是在神的心灵中),产生了使作为观察者的康德如此欣喜的具有秩序的多样性。

康德建议读者应该从第八章,即第二主要部分的最后一章开始读起,很可能因为这一章概括了"前言"的内容。[⑥] 他在第二部分得出的本该牛顿提出的要点,支持了牛顿学派对那种把自然要素安排得整然有序的能力的理解;而且,正是根据吸力和斥力的完备性,最

---

① 《康德全集》卷一,第 222 页;Hastie,第 17 页。

② 《康德全集》卷一,第 230 页;Hastie,第 29 页。

③ 应该比较《康德全集》卷五,第 378、400 页;《判断力批判》(O. U. P. 1969),C. T. J. Meredith 译(以下简注为《判断力批判》Meredith 英译本),第 27、54 页。

④ 《康德全集》卷一,第 226 页;Hastie,第 23 页。

⑤ 《康德全集》卷 17,第 3704 页。

⑥ 《康德全集》卷一,第 234 页;Hastie,第 34 页。

好地证明了上帝的实存。康德借助牛顿物理学或许能够消去对神灵介入的诉求，这种诉求甚至在牛顿学派那里也被视为是必要的。对神灵介入的诉求，使得如某些现象的"不可调节"过程的问题变得毫无意义。例如，康德对各种天际星体而非土星可能存在的猜测：星球的密度与对太阳的距离成反比；星球相互之间的距离；以及地球轴心并非与其轨道平面成垂直这样的事实，二十六年后借助新天文望远镜对天王星的发现而被证实。康德建议说，人们应该把宇宙说想为由神灵已经造好了的，这样才会导致在一个充填着物质的空间中一系列的事件。[①]

在他的论文的第三主要部分，康德提出自己在前言中的那个问题：人们怎么可以说，表现为空气、水和热这样的自然力，即"如此多样性质的事物应该普遍地服务于人和各种生物的目的"？[②] 这是他转向"结局"的关键点，面且也是发现"结局"与"机械论"逻辑相联的关键点。为了检查自己的建议在多大程度上适用，康德也选择对有关其他星球是否有居民这样的问题来思考。他求助于神灵旨意（divine providence），[③] 因为神的安排才使物质惠及那些也许存在了别的星球上的生物。从总体上说，最不显眼的昆虫[④] 也像具有思维的最高等级的造物一样是必然的[⑤]，因此，没有必要假定说，人类就是一个所谓最高等级的成员。在他一次罕见的并无恶意的幽默评论中[⑥]，康德重提乞丐头发上的虱子的故事。那些虱子把自己看成是创造的极品。其中有一只是它那个族群的冯特尼尔（Fontenelle）先生，觉得自己多少已变成贵族的首领。然而在那里又发现，原来还有别的像他那样是虱子的生物存在。对于某些行星的居民来说，也许会把某个格林兰德（Green - lander）先生或赫滕托特（Hottentot）先生

---

① 《康德全集》卷一，第 339 页。

② 《康德全集》卷一，第 225 页；Hastie，第 23 页。

③ 《康德全集》卷一，第 363 页以降。这整部著作包括未被 Hastie 翻译的第二部分，现在有了一个由 Stanley L. Jaki 写的出色的导论和注解，见 Scottish Academic Press，1981。这点参见 Jaki，第 193 ~ 194 页。

④ 《康德全集》卷一，第 353 页；Jaki，第 184 ~ 185 页。

⑤ 参见 B. de Fontenelle：《关于世界多样性的谈话》（Entretiens sur la pluralité des mondes，1686）；德译本，1730，第 107 页以降。

⑥ 《康德全集》卷五，第 32 ~ 335 页；《判断力批判》Meredith 英译本，第 199 ~ 202 页。

说成是牛顿先生；而对于别的居民来说，某个叫牛顿的人会被如此关注，就像我们现在的人去看猿一样。[①] 康德提出说，如同行星的密度与它们跟太阳的距离成反比，这些行星的居民恰到好处的物理构造，反过来影响他们的精神能力。当康德这样认为时，不过重复了莱布尼茨的观点。[②] 然而，无论安排多么复杂，宇宙多么广袤，神的理性总可以理解它。而且，神已经如此造出物质的要素，使得它们自己会根据需要，来配置繁简的不同比例。康德晚年时似乎为自己的这些思索深感困惑，这正好使人对他的一般论题产生富有想像力的说明。事实上，他也许可以省略这一节，依靠第二部分第七章来回答自己前言中的问题，并且陈述自己1755年时的神学信念。这些也许都有理由加以坚持。

在第七章"论其在整个空间和时间中的无限的创造"中，康德曾表达自己在把对宇宙起源说和道德信念的思考结合起来时所体验的快乐。[③] 从牛顿那里学到的那些用以解释一个充满事件的宇宙的原则，正好可以用于安排理性的和道德的存在者的实存。[④] 康德的整个见解，使那些看上去如此无序和荒谬的东西得以解释和容忍。宇宙的完美由于其无法测量的巨大、多样和美妙，激发起人们对它的想象。这里，康德虽然没有引用与此相关的柏克(Edmund Burke)[⑤] 的话，人们也许由此而注意到后者的著作《对我们崇高观念和优美观念之起源的哲学研究》。[⑥] 柏克写道："几乎没有什么东西在以某种方式切入无限性时，不以它的巨大震撼我们的心灵；当我们能够感知它的界限时，就再也没有什么可做的了……'约伯记'中记载了令人神往的崇高，这种崇高主要是因为所说事物那令人惊颤的不确定性"。就约伯对战马、野驴、独角兽等所有恶兽的描述来说，崇高也许是"恐

---

① 《康德全集》卷五，第356～360页；Jaki，第190页。

② 例如《神义论》，第331页；Hastie，第330页。

③ 参见《康德全集》卷二，第535页；卷五，第407～468页。

④ 《康德全集》卷一，第333页；Jaki，第169页。

⑤ 【译按】柏克(1729～1797)，英国著名政治理论家，著有《法国革命论》、《美洲三书》(均已有中译本)等。

⑥ 伦敦，1767年，第五版；参见《康德全集》卷五，第277页；《判断力批判》Meredith英译本，第130页。

怖的伴随品"。当人们谈论上帝时,"《圣经》本身能够对这个主体的威严提供观念加以回答。不管《圣经》如何表现或者谈论上帝,自然中一切令人恐怖的事物都被召唤来提升神灵出现的敬畏和庄严。各种赞美诗篇和先知预言都由此得以彰显"。[①]

康德"对无限性的理解"源自他对空间的思考,"这种无限承认神灵的在场";[②] 而且,数的科学提供了另一条线索:就是说,不可能有更大的数,这就给人的心灵提供了一种无限性的观念。这里[③]"没有终结,只有一个真正无限空间的深渊,人类一切概念都无法穷尽这个真正的深渊。"神灵的创造活动是不受限制的:"神灵属性的启示范围就像这些属性本身一样是无限的。如果永恒性不与空间的无限性相联,那么它就不足以囊括最高存在的表现。"[④] 就未来时间相继而言的无限性,"它决定永恒性的永不枯竭,将完全使上帝临在的整个空间范围充满生气,并且逐渐使它得以有序地调整,从而完全适应上帝那无与伦比的计划。"[⑤] 康德从一种神学的观点开始,从自己的神学继续推进,越过从牛顿和他那个年代的天文学得到的"或然理

① 柏克:《对我们崇高观念和优美观念之起源的哲学研究》(Philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful, London, 1767),第107~108页,第121页;参见J. C. Gottsched:《选集》卷六,二;J. Birke & B. Birke编:《批评的诗歌艺术探索》(Versuch einer Kritischen Dichtkunst, de Gruyter, 1973),第501~502页,"从教义诗歌看约伯的戏剧性质"(Von dogmatischen Gedichten on the dramatic qualities of Job)

② 《康德全集》卷一,第306页;Hastie,第136页。

③ 《康德全集》卷一,第256页;Hastie,第65页。参见1764年的"关于美和崇高感的观察",《康德全集》卷二,第210页;Goldhwait,第49~50页:"崇高是一种长久的持续。如果它具有过去的时间,那么它就是高贵的。如果它被投入一个不可计算的将来,那么它在自己身上就有了某种可怕的东西。最遥远古代的建筑是可尊敬的。哈勒对未来永恒性的描述令人产生巨大的颤栗,而对过去的描述则令人惊叹"。

④ 《康德全集》卷一,第309~310页;Hastie,第140页。

⑤ 《康德全集》卷一,第314页;Hastie,第145页。在第146页上,Hastie译出哈勒那些给康德以深刻印象且在他的著述中数次引用的诗句:啊!无限性!究竟如何度量你?/世界日复一日、人类时复一时地流逝/现在也许第一千个太阳在运行;然则还有千万个太阳在后头!/恰如时钟承载着风的重,/上帝的权能驱动着太阳;上帝运作自己的权能,直达天穹。/尽管另一次太阳的光耀,上帝啊还是你!所有的数字都向你鞠躬致敬。

参见哈勒对自己神学的陈述,载1775~1776年"关于对把启示与死后生活的自由精神对立起来的批评的书信"。

性"。[①] 他从太阳系类比出宇宙本身具有一个中心，换言之，他告诉我们说，神性准是已经造出了那个最好的宇宙。把部分结合起来的体系是为了整体，[②] 宇宙本身具有一个"支点"。用不着怀疑地说，从其组成要素发展出来的宇宙会再次往回消解为自己的要素。他所援引的作为诸要素彼此的"相互依赖"，促成了宇宙的和谐。吸引力和离心力一起，展示了宇宙具有"表明上帝选择的稳固性的特征。因此，选择把所有世界和世界体系结合在一块，同时又使整个无限空间与某个单一中心联系起来，这与整个创世更为协调一致。"创世，"或毋宁说自然的发展"，开始于那个中心，[③] 又从那里扩展自己。康德这样写道：

> 让我们以这个观念带给我们片刻宁静的满足来详细分析一下吧！我发现没有什么东西比我关心创世持续实现的那部分理论更能够使人的精神产生一种高贵的惊奇，它让人敞开了对无限全能管辖的眺望。

在考虑这个巨大探讨所涉及的方方面面时，康德转到自然恶的问题。他认为，自然培育动植物以弥补其他东西即"那些时间牺牲品"[④] 的丧失。例如，如果地球的某些部分淹没在水中，"地球会重新修补失去的部分并且造出其他区域，它们藏在深处以覆盖地球丰饶的新财富。"康德类比地推演说，"诸世界和系统以同样的方式灭亡，被吞没在永恒性的深渊中；但同时创造总是忙着建构天穹中的新东西，并且不断往前地弥补原来的损失。"我们居住的世界具有"自身一定的稳定性，它根据我们自己的概念接近一种不会终结的绵延"；但是，当地球灭亡之日来到，自然的丰富足以弥补地球的消失。照此类推，一旦灾难降临人类，"例如，污染的空气、地震以及洪水祸及地球上的人，自然由此遭受损害的情形并不会出现。"康德明确提出，我

① 《康德全集》卷一，第 315 页；Hastie，第 147 页。

② 《康德全集》卷一，第 310 页；Hastie，第 140 ~ 141 页。

③ 《康德全集》卷一，第 312 页；Hastie，第 143 页。

④ 《康德全集》卷一，第 317 页以降；Hastie，第 149 页以降。参见《康德全集》卷五，第 427 ~ 428 页；《判断力批判》Meredith 英译本，第 89 ~ 90 页。

们应该习惯用天意的平常方式去看待这些可怕的灾难，甚至可以就此心满意足。[①] “因为，自然的凤凰鸟正是为了从自己灰烬所保存的青春中获得重生而死于大火”，它将带着自己的所有奇迹把“神灵启示的计划进行到底，以便实现永恒性和所有空间的领域。”[②]

这种情况决不是说，如此在自身中的心满意足确保了理性受造物的利益。所以，有必要进一步提出，这些灾难不要被看作是十足的不幸。十八世纪对基督宗教传统评价的一个令人熟悉的特点[③]，就是强调人的灵魂要使所有自然改变得以存活。“因为自然理性不足以大胆地渴望这种幸福，所以启示教导我们带着信念去期望。”[④]按照康德对启示的理解，不朽的精神将摆脱使它囿于瞬间即逝的桎梏，从而在与神性的亲密中发现幸福。“这是整个完美的最初源泉，是整个优秀真正吸引人的地方”。[⑤] 看来康德最接近这样一种看法：人的最终目的就是上帝的“面孔”，它使所有理性运作都服从于那副最终的面孔。阿迪森(Addison)的赞美诗唱道：“我神那所有的仁慈，使我察看到自己那上升的灵魂”，听起来正好在这点上注解了康德。正如康德所说：

> 当我们心中充满如此沉思和凝视宁静的夜晚那遍布繁星的天穹时，我们自然产生一种只有高贵纯洁的灵魂能够感受的欢愉。在自然的通常沉默和感觉的冷静中，不朽精神那潜藏的直观能力说着一种难以描绘的语言，以那些只能感受不能描述的尚未展开的观念给我们表现出来。[⑥]

---

① 《康德全集》卷二，第 319 页；Hastie，第 151 页。

② 《康德全集》卷一，第 321 页；Hastie，第 154 页。

③ J. Pieper：《死亡与不朽》(Death and immortality, trans. R. and C. Winston, Burns & Oates, 1968)，第 104 页以降。

④ 《康德全集》卷一，第 321 页；Hastie，第 155 页。Hastie 译出哈勒的另一节诗：“当世界将要沉沦，没有什么再次存在，/但当它占有的位置仍然存在，所有别的被耗尽；/许多别的天体被别的星星点亮，当它的运行完结就会消失；/但你将从死亡中得到永生，/就像今天你正在呼吸着永恒那呼吸一样。”

⑤ 《康德全集》卷一，第 330 页；Hastie，第 165 页。

⑥ 《康德全集》卷一，第 367 页；Rabel，第 26 页。

在康德“三大批判”的“第二批判”(即《实践理性批判》1786——译注)中,更多地方反复出现这种虔敬的表达,但经过了改写而且增加了敬畏的来源。[1] 然而,人们自然不应忘记在更早时康德的传记里详细谈及他母亲的虔敬。据说,康德的母亲带小孩离开柯尼斯堡到乡下,在某个清朗的夜晚对着满天星斗给他们讲道理。[2] 这似乎是典型的经新世界观改造过的虔敬[3],不管我们是否像以前那样读过有关格特谢德太太[4] (Frau Gottsched)、莫佩图斯[5] (他是康德的学生)以及后来的同事如克劳斯[6] (C. J. Kraus)或者柏克。后者写道:

> 壮观同样唤起高尚。大量本身令人赏心悦目或有价值的东西在一起便形成了壮观。我们每每举头凝视那繁星密布的天穹,不能不激发出庄严的观念。这当然不可以分开来考虑,说是由于星星本身的原因。数目肯定是个原因。显而易见的随意排列增加了那种庄严,因为悉心的安排与我们关于壮观的观念完全不同。除此之外,星斗如此散布天空,我们通常不可能数出有多少颗。这正好使它们具有一种无限性的优越。[7]

---

① 《康德全集》卷五,充 162 页;Abbott:《康德的实践理性批判及其他关于伦理学的著作》(Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics, Longman, 1967),第 260 页(以下简注)。

② R. B. Jachmann:《在给一位朋友的书信中浮现出来的伊曼努尔·康德》(Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einem Freund, Nicolovius, 1804),第 99~100 页,并参见第 113~124 页论宗教部分。

③ G. von Selle 编:《利西特伯格论哥白尼》(Lichtenberg on Nikolaus Kopernikus, Graefe & Unzer, 1943)代表了“启蒙”的后期阶段。当利西伯格对哥白尼革命有所承诺时,他已经由康德从路德主义转到一种人类学的“灵性”。他终于把现有的宗教看作是一种萨满教,又把自然宗教看成一种“败落的储蓄”。参见 Schoeffler:《德意志精神》(Deutschen Geist),第 212 页以降。

④ 我们可以从她的短诗中看到,她尤其热爱“约伯记”、“诗篇”和卡斯培·纽曼(Casper Neumann)的著作,对在自然中被启示的最高存在的天意特别是天穹现象加以崇敬并且感到欢愉。

⑤ 他的《著作集》卷一,第 51 页。

⑥ 他的《编选集》卷五,第 441 页。

⑦ 柏克,前揭,第 140 页。

对于康德来说，如果与神的亲密使灵魂享受宇宙的完全和谐的话，那么，在对神的荣耀与理性存在者的利益之间终归没有冲突。

在康德的"形而上学知识诸首要原理的新评注"中，不难看出，他的评论进一步表达了自己的乐观主义看法。[①] 这个评注乍一看不像在讨论神义论。[②] 风格与同一年中的《普遍的自然史》有所不同，因为这个评注是康德在阿尔伯提纳(Albertina)公开答辩的用正规拉丁文写的论文，由此获得哲学教授的资格。康德清楚地提出，现实的东西也许被说为可能的东西，[③] 而且，某个特殊事物的规定依赖于它与其他现实存在物的联系。因此，他优先考虑的是"依赖"，而不是"前确定的"协约。他同意莱布尼茨所说的，事物彼此之间是相互依赖的。但是，他这样来解释是为了能够有根据说，"一切事物在自然的联结中相互结合彼此不可分离地发生"。[④] 他还写道，"相互交织根据的一个整体后果恰好回到世界的最先状况"，一个最先的"直接展示上帝是创世者"的状况。由此，事物在时间流逝中根据物理规律的运作被派生出来。像在这里使用一个对于像来说是特别的图像，[⑤] 世界的最先状况"犹如一个喷泉和喷涌的温泉，所有事物由此根据绝对正确的必然性自自然然地产生出来"。英格兰德(F. E. England)评论说，康德在这里借用了普罗提诺(Plotinus)的形象去说明从上帝的实存中流溢出来的各种秩序。因此，从漫溢的泉眼不断涌出一股接一股的泉水。没有从更高形式向更低形式的真正弥散，也不会从更高向更低的减少。自始至终的秩序不是暂时的，而是一个连续的逻辑秩序。[⑥]

我们也许可以补充说，在中世纪例如在马索(Guillaume de Machaut)的《喷泉》(Lay de la fontaine)一书中，泉眼、喷泉和泉水分

---

① 参见 F. E. England:《康德关于上帝概念的形成》(Kant's conception of God, Humanities Press, 1968)，第 212 ~ 252 页。

② 无论如何，神义论问题仍然是首先出现的问题，见《康德全集》卷一，页 392；England，第 220 页。

③ 《康德全集》卷一，第 414 页；England，第 250 ~ 251 页。

④ 《康德全集》卷一，第 399 页；England，第 229 ~ 330 页。

⑤ 《康德全集》卷一，第 403 页；England，第 336 页。

⑥ England，第 137 ~ 138 页。

别代表了父、子和圣灵的三位一体。这不是说，普罗提诺的或三位一体的思维在康德那里是清楚的，而只是说，他利用古典的图像来表达自己对世界依赖神的源泉的感受。

康德关于事物与神灵存在[1] 相互作用的论证，可以用来消解摩尼教的善恶二元论。[2] 假如摩尼教这个教义是对的，由两个同样的基本原则支配世界也是对的，那么，人们就不可能确认和证明事物的相互联系。[3] 神是所有可想象的实在性之源泉，而神本身却不需要实在性来规定。"就一个无限的理智来说，不需要有普遍观念的抽象，不需要把这样的观念结合起来，也不需要综合一起去引出各种结果。"[4] 通过这番评论，人们可以对神的理性的清楚运作一目了然。康德设想神有一种整体直观，而且确实与每一个具体事物密切相联[5]，他因此写道，"使事物实存的神的理智的图式，同样已经通过把它们的实存设想为相互联结的"，也就是作为"一种持存的活动（一般称为恒存）"的神的理智的图式。如果事物被设想为相互分离的，理性存在者就不可能用这样一种近似神灵图式的相互关联来思考事物了。

在神的存在中，自然发生的行为根据内在原则继续展开，[6] 人的行为也同样如此。所以，康德认为自己确实能够处理在"怀疑的辩驳"一节中在塞乌斯（Caius）和提修斯（Titius）这样两个人物之间的恶的问题。后者断言，"在着手宇宙原初的事情时，上帝已经在相互紧密结合和相互联系的理性之网中开始处理一系列的问题，甚至包括道德恶以及与形体恶的关系。"[7]（康德不认为在某个具体的道德恶和具体的形体恶之间必然有一种精确一致，而只是同意莱布尼茨的说法，每一个活动具有它的后果，因此形体恶会带出道德恶。）道德

---

① 《康德全集》卷一，第414页；England，第250页。

② 参见《康德全集》卷十八，第6214、6219页。

③ 参见《康德全集》卷四，第237～238页。

④ 《康德全集》卷一，第405页；England，第238页。

⑤ 《康德全集》卷一，第413页；England，第248～249页。参见卷一，第483页来自1756年《自然单子论》。

⑥ 《康德全集》卷一，第402页；England，第233页。

⑦ 《康德全集》卷一，第404页；England，第236页。

恶是选择的结果，就是说，能够使自己向善的存在者没有选择善。因此，那些非理性地行动的理性存在者使自己失败，而且给自己的满足和幸福带来挫折。神到底不是他们犯错的始作俑者，他在自己无限的善中，[①] 努力“通过劝导、警告、鼓励、弥补等手段”，在不破坏自由的情况下，否决非理性的选择。正是依靠自己的智慧，神甚至从人类堕落的结果中仍然引出善，进一步使“神的荣耀在自己无限的变化中得以显示”。康德在这里表达了某些为人熟知的基督教传统的特征，正如人们由此想到莱布尼茨说过那些特征一样：如神对恶的允许，自然恶被解释为对道德恶的某种惩罚，神对那些有时候犯错的受造物仍然施以最终的善，等等。

里斯本大地震那骇人的大灾难，在一系列的地震中对更文明的和乐观主义的欧洲人以及他们看待事物的方式构成最严重的一次冲击，这使得有机会尽管是有距离地对乐观主义进行检查。还记得，伏尔泰(Voltaire)对这场灾难有感而发作了一首诗，它连同关于自然规律的诗一起发表，从卢梭那里引出了乐观主义的回答。康德不过是利用自然哲学家们提供的材料，为自己的神学服务。1756年[②] 的一篇论文，[③] 简短而又初步地讨论了历史，而且从自然方面描述了1755年底那场震惊地球大部分地区的地震那最显着的特征。《普遍的自然史》评论说，流行病、地震和洪水给整个地球上的人带来灾难，自然本身却毫发未损。[④] 读过这个评论的人，准能联想到关于灵魂不朽的信条，而且完全期待康德在1756年表达的意见。康德还没有发现神义论有什么在道德上令人不悦的东西，也没有让我们感到他因为神义论而有“切肤之痛”。[⑤] 正是考查了自然人才能够赞美它的

① 《康德全集》卷一，第405页；England，第237页。

② 《康德全集》卷一，第419页以降。

③ 《康德全集》卷一，第431页以降。

④ 《康德全集》卷一，第318页；Hastie，第150页。

⑤ 例如，关于那个生来缺鼻的小女孩儿：“我坐在家里，整天看着自己，不停地哭。我脸上中央有个大孔，怪吓人，甚至连我自己。我不能责备那些不愿意与我玩‘过家家’的小男孩儿。母亲疼我，为我哭得更可怖。我做过什么，自己有如此糟糕的命运？即使我犯了错，可在周岁前也没有做什么呀！我生来好苦……”。引自W. Kaufmann：《一个异教徒的信仰》(The faith of a heretic, Anchor, 1963)，第157～158页。

创造者,[1] 新近发生的那些地震让人去继续思考。这里要注意绝对的遵从,它来自而且只能来自对神灵存在的根本信任。地震起因于神置人自然中的规律,并非由于神的介入。因此,人或者没有理由,或者不再有理由去期待,那些规律的运作将确实对自己合宜。

直到康德写自己的"第三批判"(即《判断力批判》——译注)和他在最后岁月写的那些神学短文时,他才更加重了自然对人冷漠的成份。他在 18 世纪 50 年代几乎是毫无犹豫地依赖神的至善。到 90 年代,神的至善成了神的公义的预设;他终于明白首先要依赖的正是神的公义。通过顺理成章地移向自己对神的这样一种看法,他把对人道德性的分析放在对世界作理性观照之前。然而,康德在 1756 年对自然现象以及它们本身可能具有的"意图"作哲学处理之后,[2] 从自己的介绍中选出这样一个要点说,事物准可以为我们更好地安排不过是神意对我们的宽慰。我们是生来注定要死的受造物,[3] 可以说,是没有什么属于自己的陌路人。那些死亡的人相比总是占少数,他们总是如同其他事物在自然过程中会失去某种东西那样被夺去生命,对此我们应该心平气静。我们不应夸大死寂荒芜,而要牢记自己在地球上并没有终极的幸福。我们应该享受自然的恩泽,设法避免不幸的灾难。我们敬拜神明是为了人类真正的理性,一种能够使人避免灾难并且公正地管治人自己的理性。[4] 灾难可以鼓舞我们的博爱,使我们懂得如何治理自己的事情。人既不应该对神意方式怀疑不安,也不应该对神借以管治世界的方式妄加揣测。确实不该随意说,那些承受灾难之苦的人必定比其他没有如此经历的人更加邪恶。人们可以援引雅斯贝斯(Karl Jaspers)来批评康德所说,因为他建议从圣经宗教与哲学意义的接壤中获得一种新的理解。雅斯贝斯极力主张,我们应该允许通过自己的灵魂最大限度地工作;健忘是危险的

---

① 参见 L. Chapplelow:《约伯记注释》(A commentary on the book of Job, II: The paraphrase, Bentham, 1752),第 410~411 页。

② 《康德全集》卷一,第 455 页。

③ 《康德全集》卷一,第 456 页。

④ 《康德全集》卷一,第 458 页。

事情。[①]

> 我们必须关注一切痛苦，包括那种我们未曾遭遇到的痛苦。这种痛苦我们应该碰碰，从中我们将得救而不是受到惩罚。冷漠是面对可怕的恶时整个更为不真实的东西，因为这种恶能够震撼我们所有人。而且，人们的确在谈论它，但是在他们自己的灵魂中不会成为实在。

人们不会感到，痛苦的实在还没有以它吞噬雅斯贝斯的方式那样吞噬了康德。

在《论正直》(Candide)发表那年中，1759 年的"对乐观主义的几点反思"是对莱布尼茨一次明确的重申，也是对柏林学术研究院授予莱恩哈德(Reinhard)论文奖的一次继续讨论。[②] 康德此时似乎已经选择了整个地倒向莱布尼茨，基本上不再引述教皇。也许因为他清楚，对教皇的任何评价[③] 如何反过来依赖对莱布尼茨不得不说的东西的评价。同样，他也明白，本体论的论证对于神存在的任何论证风格多么的根本。显然，门德尔松(Mendelssohn)[④] 在支持莱布尼茨观点时从来没有认为莱布尼茨的论证事实上是有结论的，就像康德一度所做的那样。令人有点奇怪的是，莱布尼茨的断言并不是在关于形而上学和伦理学，而是在关于自然地理学、数学和机械论(所有哲学分支的部分)的讲演中提出来的，尽管康德也这样把它们混在一起。我们可以猜测说，他的林学观点如此简短正式地提出来，对于他找到自己工作的基础来说是极其重要的。所以，康德的论文写于俄国人占领的柯尼斯堡，就像 1763 年那篇重要的论文"上帝存在证明

---

① 雅斯贝斯：《关于欧洲精神》(Vom Europaeischen Geist, trans. R. Gregor Smith, The European Spirit, S. C. M., 1948)，第 62 页。也参见雅斯贝斯：《历史的起源和目标》(The origin and goal of history, trans. M. Bullock, Routledge & Kegan Paul, 1953)，第 141 页以降。

② Polonoff:《力、宇宙、单子及康德早期思想的其他主题》(Force, Cosmos, Monads and other Themes of Kant's Early Thought, Bouviert, 1973)，第 163 页对康德关于莱布尼茨的重申所引起的不那么重要的争论的注解。

③ 《康德全集》卷十八，第 3704 页。

④ Altmann:《门德尔松》，第 112 页论第三次"哲学对话"，1771 年版本。

的一个可能基础"一样。[1] 柯尼斯堡似乎从俄国官方那里得到好处，但是占领至少唤起对由某个地方的战争所造成的恐怖和毁灭的记忆。演讲的布告起到表达普鲁士人对前途信心的作用，尽管它没有明确提及当前的政治问题。康德随后明白，战争是人们能够相互加害的最大恶，而对战争中战士的勇敢和民族的不屈不挠加以欢呼——正如他说的那样，表明战争是"服从秩序的行为和对公民权利的神圣尊敬"。[2]

康德一开始讲课时便认识到，[3] 恰当的上帝概念预定了，如果上帝选择，他一定选择最好的。莱布尼茨著作的新颖在于，他在其中使用上帝概念的方式与众不同。康德同意莱布尼茨说，神在自己的智慧中拥有关于一切可能世界的知识；这些世界中的一个是可设想的最好世界。神是整个实在的根基，他的智慧囊括所有对于受造物而言是可能的完美。这样的完美多少与神的完美——一切的泉源——相匹配。[4] 任何具体事物都可以是完美的，只要它具有自己本来固有的一切不残缺的完美，而且彼此之间根据"规则"结合一起。一个具体事物在联系中越是完美，越是在实在性的秩序中显出整体的位置。世界本身包含由永恒创造所保存的无数完美等级。[5] 看来，把世界的完美设想为一个整体是有意义的，虽然一个理性存在者不一定能综括与不可能完成的连续律相一致的序列。思考一个最好世界用不着我们能够设想一个最大的数，或者设想最迅速的运动。所以，康德赞成一种整个地带有创造的完美的实在性存在，它可以与自己的创造者媲美。这种实在性高于其他的实在性。因此，人们不能比较两个可以说具有同样完美的世界。它们虽然在实在的程度上一样，但仍然是各具特色。一旦它们各具特色，它们的完美就是相互

---

① 《康德全集》卷二，第 62 页以降；参见《康德全集》卷一，第 239 页；《普遍的自然史》第二部分第八章标题；Hastie，第 42 页："自然事物把自己提升至秩序和完美的本质能力是上帝存在的最漂亮的证明"。

② 《康德全集》卷五，第 262 ~ 263 页；《判断力批判》Meredith 英译本，第 112 ~ 113 页。

③ 《康德全集》卷二，第 29 页以降；Rabel，第 40 ~ 42 页。

④ 例如，托马斯·阿奎那：《神学大全》卷一、二；A. Kenny：《五种方式》（The five ways, Routledge & Kegan Paul, 1969），第 70 页以降。

⑤ 《康德全集》卷二，第 32 ~ 33 页。

联系的，由此使一个可能的世界具有不同于别的任何世界的实在性程度。这些世界中的一个具有最可能的完美，因此是值得产生的那个世界。最好世界的界限只能通过否定标示出来，就是说，那些把世界与神作比较时所缺乏的东西。因为乐观主义的这种陈述没有联系某种具体的灾难或痛苦，所以康德在这里可以大谈"缺失"(privation)，而这对于他来说就不是正常的事了。至少可以说，他并没有被描述具体的自然恶——作为"缺失"的那些带有恶性的"事件"——引起情感上的愤怒。另一方面，他心安理得地告诉人们，以这种方式在什么意义上可以谈论"整体"，而且独自试图把整体与所谓的神联系一起。与此同时，神被看作是完全独立自足的、无所不在与无所不能的。在神与产生出存在的这种具体"推动"的存在阶梯之间有一个"间隙"，这就是那个实际上可经验的世界，那个最好的世界。人们不得不假定说，神选择最值得选择的东西；因此，带着完全客观的评价去选择，具有自由行为的本质。[①] 神通过自己的智慧和善选择了那种有利于世界公民福利的东西。一个人无论多么无关重要，都能够欣赏自己作为被选择的世界的一员，而且竭尽自己所能来理解这个世界。康德相信，神为存在于他的模式中的理性存在物感到喜悦，整体就是最好的，一切东西的存在都有自己的理由。

康德通过利用自然哲学家和神学家所提供的材料继续阐发乐观主义。当《普遍的自然史》一如既往地集中在宇宙大背景中的人类经验时，康德在1763年"上帝存在证明的一个可能基础"(写作始于1761年)中，可以说把注意力放在地球上的生物界那里；而且反过来又把这与宇宙的大背景联系起来，因为两者同属神的意旨。在这方面，他得力于另一个来自汉堡的作家莱马鲁斯[②] (H. S. Reimarus)。这是一个令谁都吃惊的莱马鲁斯，虽然人们把他视为不过是圣经文本的批评家，在理性神学方面能够像一个在哲学上训练有素的东方学者那样运用自己的专长。[③] 莱马鲁斯出版过两本自然神学的著

---

① 《康德全集》卷二，第34～35页。

② 《康德全集》卷二，第161页。

③ D. F. Strauss：《全集》(Gesammelte Schriften, Strauss, 1876)，卷五，第229页以降，"莱马鲁斯和他对理性的上帝崇慕者的辩护文"(Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift fuer die vernunftigen Verehrer Gottes, 1862)。

作,详细论述了布洛克斯的各种散文和杂文,而且主要专注自然的“各种终结”。其中一部写于1755年的著作,本身是关心生物起源的。[①] 这部书的来源包括,休谟论古代民族人口稠密的论文,苏斯米希(Sussmilch)(康德反过来又参考他)的一本著作,伯林布洛克[②](Bolingbroke)、哈勒、莫佩图斯和布封(Buffon)等一些人的著作。它们涉及从莱布尼茨的《神义论》和致国王信函中引述的重要内容,所有这些都建立在莱布尼茨关于神的概念之上。对生命物体作物理机械论的解释确实不够[③],因此,康德像其他人那样求助于马勒伯朗士(Malebranche)的“谛视上帝中的所有事物”[④] ——人的灵魂或精神注定要这样,体现了在这种生活中对美德的追求。[⑤] 像康德在数年后一样,莱马鲁斯使理性的运用服从于对上帝“面孔”的期望。他的第二部论动物本能的著作[⑥] 像第一部著作有同样的计划,具备“生理学家”的严肃认真。这部著作表明他巧妙利用路德和《圣经》来支持自己,至少人们可以说他摆脱了对“创世记”的着迷。

如果是这样的话,这些著述很可能帮助康德形成自己独特的观点。莱布尼茨神义论在读者心目中与目的论解释紧密相联。问题在于它是否需要如此相联,是否可以令人满意地由机械论的即非目的论的解释来取代。康德已经通过自己的宇宙论开始探究非目的论的解释,把它设想为必要的、最基本的解释之途,尽管没有必然排除目的论模式的相关性。他着力用一个非人格的、非情感的自然那自身自足的解释原则来解释它,这种自主原则与宗教辩护的某些形式相

---

① 莱马鲁斯:《自然宗教最重要的真理》(Die vornehmsten Wahrheiten der naturlichen Religion, Bohn, 1755);参见《莱马鲁斯(1694~1768)——汉堡启蒙运动中一位“众所周知的陌生者”》(Hermann Samuel Reimarus 1694~1768 ein 'bekannter Unbekannter' der Aufklaerung in Hamburg, Vandenhoek & Ruprecht, 1973)。

② 同上,卷三,第206页。

③ 同上书,第86页以降。

④ 同上书,第649页以降。

⑤ 同上书,第724页。

⑥ 莱马鲁斯:《关于动物本能(主要在于技巧本能方面)的一般观察:对世界、造物主和我们自己关系的认识》(*Allegemeine Betrachtungen ueber Triebes der Thiere, hauptsaechlich ueber Kunsttriebe: zum Erkenntnis des Zusammenhanges der Welt, des Schoepfers, und unser selbst. Snd ed., Bohn, 1762*),第376页;也参见“约伯记”35:10~11, 39:17~20。

关,但仍然脱离不了人类发展固有的语境,而且对于神来说是透彻明了的。所以,姑且不论莱布尼茨神义论中有关"永恒真理"状态的永恒轮回问题,还有一个主要的问题需要解决。如果莱布尼茨的神学有可能与对自然的一种解释分开而依附于另一种解释,人们就得追问自然作为"知识"的状态。能够有一种关于超越的神的知识,就像能够有一种关于自然的知识一样吗?数年后,康德试图给出认识和道德主体的有效规则的努力,迫使他进一步追问整个关于自然知识的状态,追问人行为的价值状态——倘若它就是以自己的方式代表了神对所有生物的安排的话。康德不得不争辩自然解释模式的长处,因为它用"形式的固定性"去对付一种"自然的历史"。他也质疑是否不允许理性存在者安排自己的事情,就像世界中的事物不受神的干预一样。康德开始经历理性对理性的完全冲突,带着自己对神信仰的几乎是灾难性的结果,似乎经历了一次"切肤之痛"。如果他承认了在自己身上有一种不折不扣的想法,例如,想系统地让自己通过这样做去反对另一个人的善,那么,他也很可能相信,自己正逐步走向对自己最内在自我的摧毁。

康德清楚自己在1763年写论文的时候要做什么,就是解释人如何通过自然哲学而不是单纯依靠"启示"的教义,提升自己对神的领悟。[①] 在写自己的"第一批判"(即《纯粹理性批判》——译注)时,他不仅得要放弃而且还得要毁掉通达神的任何路径,因为我们不可能获得超出自己所能思考东西的知识之外。但在1763年他明确得出这样的看法,用不着假定说神最终可以从概念上得以把握,只需要借助自己所希望的论证,以某种方式给理性的满足提供一个尺度,梳理那些相互交织在一起的论题。对于自己的读者来说,他从评论自己对神的某些独特理解[②] 来开始。他使我们想起在1755年《普遍的自然史》中的那些评论,还有1759年的讲演公告。他首先只是试图表明自己将走的方向,因为讨论纯粹先天概念并不适合他探究的范围。与此同时,他断定说,上帝认可一个可能的世界,并没有给它增添新的规定,不过是"无条件地"安排事物的整个系列。说下命令的

① 《康德全集》卷二,第68、117、137页;参见《康德全集》卷二,第124页。

② 《康德全集》卷二,第74页。

上帝实存,意味着用"无所不能"来表述某种实存着的存在没有什么不对。马基龙(D. M. Mackinnon)教授最近提醒我们注意韦波(C. C. Webb)对于本体论论证重要性的洞观。他认为,这是一切理性有神论证明最具宗教性的东西。"最深刻的有神论的假定一定会告诉人们,在涉及对神的理解时,我们能够几乎直接拒绝所有显然是不妥当的东西"。[1] 这里表明,康德正在自己的论文中搬出一种先天论证的形式作为理解上帝的多少是妥当的标准。然而,他不是把自己的论证用于宗教证明,这正开始表明他进一步不同于莱布尼茨。

康德得说的第一部分非常接近自己"第一批判"中写的关键章节,其中他说明为什么把本体论论证作为神实存的证明是令人满意的理由。(但是,就像康德在 1763 年的论证一样,它可能也用于衡量对神的各种理解。)在 1763 年的论文中,他只是注意到,[2] 当我们使用"实存"这个动词时,在逻辑上就把它与对它的主词的陈述给联系起来了,正如举例说"上帝是全能的"一样。如果这个动词不是用作系词,它就给我们指出这样一种现实的东西,若没有它就没有什么可以思考的东西。康德自己承认说,如果一个绝对必然的存在实存着,那么,人们就可以把其非实存(non - existence)看作是取消掉所有可设想的质料。[3] 神的实存被确定为对神的各种可能理解的基础,因为这是一个被认为是创造出各种自然可能性(包括自然的内在基本规律)的神。所以,就所有其他事物或思想对象都是由神"给予"的来说,它们都是实存着的。神是唯一的一个[4](摩尼教也是这样认为);整个存在的基础本身不能分为许多实体。一切东西都为神所囊括,尽管他是不变的和永恒的。这样一来,康德就区分开神固有的诸规定和神作为其基础的那些"结果"的各种实在性。举例说,诸如物体的不可渗透性、它们的广延等等,并不是理智和意志本身的属性,也不是"实证的"性质,就好像在理智存在的感觉中的疼痛一样。世

① 马基龙:《形而上学问题》(The problem of metaphysics, C. U. P., 1974),第 71 页。

② 《康德全集》卷二,第 78 页以降。

③ 《康德全集》卷二,第 82 页。

④ 《康德全集》卷二,第 84 ~ 85 页。

界并不是神的“偶性”,[①] 正如康德谨慎地指出那样,人们在世上会不时犯错,人们本身以及其他所有存在都会变化——所有这一切都正好与神的规定相反。(正是与此相关,康德后来就有关生命体的生存谈及“自然恶”的问题。)上帝是“单纯的”,其他的整个实在性都是由作为基础的他所“给予”的;而且,那种包括在某种存在中的最大的实在性,就包括在他本身中。但是,有必要注意到,康德明确地提出警告说,不要把他的评论作为对超越神的最后令人满意的“证明”。因为,人们不可以对理智和意志在其中已经与最大可能的实在性结合在一块的某种存在给出逻辑上完美的证明。对于康德来说,理智和意志具有如某种“精神存在”那样的难以评价的价值。而且,就康德而言,思想以及行动都是自由的表现;作为精神的理智和意志不过是神的属性。他坦陈,使用概念的神学主题会被我们阻隔最后的包容。如同莱布尼茨一样,康德断言说,[②] 神的意志与神的理智相一致,这样,把他的神学与宇宙中可识别的秩序、美和完善联系起来就有了意义。光在说,上帝是一切可能事物的“根据”,或者谈论与理智没有干系的创造力,谈论不能认识的秩序和没有任何属性的判决,这些都是不够的。神也许是某种“看不到的”根据,就好比如古人设想为适当的、统一的和独立的“命运”一样。所以,康德通过修正莱布尼茨(就像他修正摩尼教一样)去处理“永恒真理”的问题,并以这种方式强调说,统一、和谐与秩序、善与一致的完美,这些都是神的本质;事物的“可能性”与它们的“根据”是一致的。神将告诉我们,他自己对确定后果没有玩儿戏。神的本性自身提供与他将表达的可能性的相一致。神(没有任何东西可以设想比之更大)创造那个最好的世界(没有任何东西可以设想比之更好)。然而,康德已经明白,只要神义论离不开那种作为严格证明的本体论论证处理,它就不能以这种方式说服人。

---

① 《康德全集》卷二,第 90 页。参见 P. Fruchon“对于一种自然神学而言的‘康德问题’”(“‘Problémes Kantiens’ pour une théologie naturelle”, Archieves de philosophie, 34, 1971,117~206),第 203 页:只有按照神的形象的人才能通过与自己的类比来思考神。只有带着实践的观点的人,本身才能思考终结,正如提出实存总体的感觉的问题一样。

② 《康德全集》卷二,第 88 页以降;参见《康德全集》卷十五,第 1448 页;卷十九,第 7687 页。

在他 1763 年著作的第二主要部分,康德再次检查在经验世界中的秩序与和谐是否一定涉及神的问题。换言之,他也探讨莱布尼茨及其追随者的后天途径,[①] 看看先天论证和后天论证是否在它们的对象方面取得一致。正是在这里,他广泛地利用为《普遍的自然史》(关于地震的文章)和"新评注"的读者所熟悉的材料。然而,他得出需要从两方面加以改进的看法。首先,他现在不再关心外在的结局,即紧密结合一起的事物,而是关心"内在的"结局。正是在事物的内在存在中的统一与和谐打动了他,这似乎完全得益于那个能够涵摄运动中宇宙的内在一致性的神。基于形成各种整体的相互作用的规定,他认为自己可以预设一个关于事物本质的最重要的根据。[②] 有名言曰,自然不会徒劳地做某种事情。[③] 而且,他自己对生命有机论特征的进一步详细阐发,后来成了他在"第三批判"中所讨论东西的重要特征。他呼吁,我们应该直接关心有机体的内在一致,而不是关心那种更容易为人所见的符合过时护教学的结局。正是这种"内在的"结局,产生出根据机械论解释的妥当性问题,就像莱马鲁斯曾经碰到过的问题那样。比较莱布尼茨,区别在于康德把事物的"可能性"并不唯一地放在神的根据上,而是放在现实事物本身上,如同"新评注"(New Exposition)所做的一样。事物在宏观的宇宙范围让人看到,同样也在降至最微观的所有层次上如此。康德于是转到现实的经验领域,探究自己对神理解的妥当性,而不是一味地依赖对神存在的冥想。在这种情况下,他把注意力集中在莫佩图斯对最小行为原则的解释上。[④] 他注意到,甚至最一般的规律也服从一种支配的原则。而且,最大的天意法则也在物质规律运作中得以观出。这个原则表达了适当、美和首尾一贯的关系。他同意莫佩图斯说,让物质及其规律服从上帝的意志。[⑤] 但是,这必须被理解为一种意志活动依

---

① 《康德全集》卷二,第 93 页以降。

② 《康德全集》卷二,第 95 ~ 97 页。

③ 这句名言表达了带有作为自己对象的自然有机论的"最小行为原则"。《康德全集》卷五,第 376 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 24 ~ 25 页。

④ 《康德全集》卷二,第 98 ~ 99 页;参见 Polonoff,前揭,第 165 页。

⑤ 《康德全集》卷二,第 100 ~ 102 页;参见《康德全集》卷四,第 443 页;Abbott,第 62 页。

赖对被规定东西的可能性的彻底把握，尽管我们不一定求助神的智慧和意志帮助我们综括自然的过程。基于此，他提醒自己的读者注意他早期的、对所有可能世界中最好世界的宇宙论的观照。[①]

自然中有许多力量如地震和风暴，具有摧毁个人、整个国家甚至全人类的能力，因此问题在于，研究宏观和微观自然的人将如何看待自己(可惜康德没有考虑到人有发明用于消灭自己的工具)。他直言说，神准是这样安排创世的原来状态，以至于如此灾难恰如其时地出现。至少，这样的揣度带着对一切迷信恐惧的反思，有利于思考神对这些事物的直接干预。同样地，他也不允许虔诚地把它们的“祝福”视为直接干预的结果。像莱布尼茨一样，他发现自己能够揣度说，人的邪恶会遭到一种惩罚。因为，这种惩罚是依着自然因果律而发生，用不着考虑个别具体情况。但这不过是外在结局的某种事例，如同自然秩序的恩泽和祝福一样。不管如何，康德这里着重点是说，自然过程是善的，因为从它流出的东西是善的。而且，神通过自己的判定综合出这个世界，由此一切事物主要通过自然的联结来执行最好世界的规则。[②] 神选择这个世界，因为通过自然的联结，人们才有可能最恰当地达到完美的终结。正是为了内在结局的恰当实现和微观上的完美，康德现在有必要疏解运动中物质的根本规律，从而解释动植物的深层结构。他宁愿说，神一开始就使动植物各安其分，某种合宜不仅根据自然律“展开”而且真正造成动植物的面貌。他十分清楚莫佩图斯和布封对这样的“造出”如何发生的思考，却发现这些说法缺乏理智而且专断。[③]

神的观念并没有与自然的观念发生冲撞[④] ——康德反复提醒自己的读者说，他从自然不得不上升到对神的领悟。自然无可否认给我们的灵魂带来惊奇、谦卑和敬畏，使它随着道德的努力走向对神的智慧、预见和权能的直接的、毫不动摇的坚信。康德几乎一生都保

---

① 《康德全集》卷二，第 104 页以降。

② 《康德全集》卷二，第 109 页。

③ 《康德全集》卷二，第 115 页；参见 C. Kierman 卷 59a“关于伏尔泰论 18 世纪法国的科学和启蒙的研究”(Studies on Voltaire on Science and the enlightenment in eighteenth century France)。

④ 《康德全集》卷二，第 116 页以降。

持对这种论证的推崇,因为他欣赏在这种论证和渴望安排一个人的道德生活之间的密切相关,并不违反人的理性能力和预见。看来,康德很可能最终只是促成一种保持中立的道德性的神学。作为中立的形而上学的神学,代表的只是纯理智理性的神学,服从一种道德的理想。而且,只有这样的服从,它才能形成自我理解。就神学的关注来说,它会严肃地对待既自为又为他的理智。

在他的《普遍的自然史》结尾处,康德表达了凝视灿烂夜空时的深情。他在 1763 年转到丰富而又无言的微观东西:

> 当我看到一滴水中有那么多长有捕杀器官的捕食类生物,被在这个水世界中更强有力的'残凶'所扑灭;当我注视这滴水中上演一幕幕反叛的阴谋,然后将目光移向布满仿佛是尘粒的各种星体的无垠长空;由这样一种念头所激发的感情是难以言说的。相比起这样一种直观所独有的崇高和尊严,一切形而上学的精巧划分看来都是无比愚蠢的。[1]

康德这里告诉我们,他并不想发起一次过于容易令人质疑的宗教辩护。例如来自柏林的优秀神甫苏斯米西[2] (Suessmilch),他在试图理解男孩多于女孩的原因时,要谈的就是"神的旨意"。他早在 1741 年便赢得尊重,[3] 无非是由于他在自己的著作中,通过对事物按神的旨意得以安排的详细说明,把对社会的和生物学的重要性的追问与护教的目的结合了起来。然而,后来对人口统计学的关心,却使他更为慎重地试图把神学与人类种族变体联系起来。康德也反复犹豫是否要诉诸"道德的"根据,即诉诸神的意志。他重申,"启示"已

---

① 《康德全集》卷二,第 117 页注;Rabel,第 56 页。参见 Beattie:《明证》(Evidence, 2),第 152 页:"可见宇宙中每一个新发现,都应该提升我们的敬畏感,给它以新的刺激;在对上帝那无限的、永恒的和普遍的存在的沉思中,对上帝造工见得越多,越是为真诚的惊讶所压倒。"

② 《康德全集》卷二,第 122 页。参见 Hartnack:《教义史教程》(Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3Bole, 1885 ~ 1889),卷一,第 459 ~ 461 页。

③ J. P. Suessmilch:《人类性别改变中神的安排》(Die Goettliche Ordnung in den Veraenderung des menschlichen Geschlechs, Spener, 1741)。

经告诉我们世界对神的依赖,但他却明白,并非有必要对这种依赖作过早的和教义的说明。[1] 因此,虽然古代哲学家早就提出说,神是那个把形式给予已经实存物质的"大工匠"(导致机械论的另一变种),而康德则修正说,个别"整体"的内在一致基于神,由此事物诸本质才得以根据令人赞叹的计划和谐结合。[2] 在神的形象中没有丝毫冲突,因为神据说综括了事物内在可能性的基础,与他的智慧和意志和谐一致。在这个意义上说,神是物质和自然物"基质"的创作者。所以,康德不再求助容易联想到伏尔泰那句名言[3] 的外在结局。诸如,我们长着鼻子的理由是让它们有一副外观;或者说,自然把水弄成水平面,好让人们用作镜子。这个论证不是从已知神的原因推出其结果,而是从特别的自然事物(较之人造事物的特别)来开始。问题在于,所谈论的东西假定这些事物具有如此特别的复杂性。如果机械论意味着运用最少的解释原则使自然得以解释,那么,通过切记由人的理性所采用的这样或那样的解释路径都有犯错的危险,看来机械论似乎可以帮助心灵上升到神的创作者。难怪教皇说过:"去呀,去教永恒的智慧如何管治,然后掉落你自己而变成一个蠢人!"

接着,康德再次考虑这种解释与理性存在者的利益和好处的关系,由此他又一次转回到"宇宙起源论"[4],并且总结自己某些早期的工作。这里主要的部分是那真正的最后"沉思",[5] 藉此,康德试图阐发自己通过在 1755 年的著述前言提及神的全然自足所指的意思。[6] 同时,这个"沉思"使他在 1763 年那篇论文的第一部分中开始谈及的神得以整全。通过思考神的完满,他试图把握这样一种概念,它"支持"由尘世中的人所能够思想的任何东西。正是生活在尘世中的人,敢于"查明"藏在肉眼所及的幕帘背后的难以理解的秘密。当他断定神的完满时,他正试图总结整篇论文对神的主要研究。就是

---

① 《康德全集》卷二,第 125 页。参见《康德全集》卷十七,第 4134 ~ 4135 页。

② 《康德全集》卷二,第 123、132 页。

③ 《康德全集》卷二,第 131 页。参见伏尔泰:《哲学辞典》,第 205 ~ 207 页:"终结,最后的原因"。

④ 《康德全集》卷二,第 136 页以降。参见 Jaki,第 192 ~ 208 页。

⑤ 《康德全集》卷二,第 151 页。

⑥ 《康德全集》卷二,第 223 页;Hastie,第 20 页。

说，不管存在的是什么，它总是因为通过神的被“给予”而所是的那个东西。人的语言会让无限的神对人自己说：“我从永恒到永恒，没有我就没有一切；而某种实存的东西正是通过我它才能实存。”这恰好与智慧所选择事物的可能性并无冲突地吻合一致。只有这样，善的本源才毫无遗漏地把握在一种独一无二的存在手中。康德说完这之后，转到理性存在者的自然结构上。[1]

人身体的有机结构具有统一在一个整体中的多样功能。它可以再生自己的各种功能，修复受到损伤的部位。值得仔细思考的是，尽管身体精致的构造在某种情况下有各种各样衰败的理由，但它仍然支持如此长久。康德对理性存在者生命有机结构能力的说明，需要在“三大批判”十年期间所产生的一系列重要的小论文中作进一步的探讨。他暂时提及一个完满的神，既与最低限度的解释原则有关，亦涉及他一连串关于在自然中实际上最好的东西（正如人所发现它那样）的评论。作为“无限的”神的认识，抵得住一个人能够提出的其他任何认识，正如数学中的“无限”抵得住一切由无限所包括的可能数目。[2] 把神的完善设想为无限，满足了灵魂的好奇。但是，康德通过“完满”要加以断定的东西，却是对一切完美的逐步拥有。所以，康德坚信，自然中的事物，不管是有机的还是无机的，都由神所创造而表现出自我产生。就有机体来说，复杂的“机械论”的相互作用产生这些有机体，它们是完整的整体。自然不会徒劳地做某种东西，这种最小活动原则的表达，既用于微观世界亦用于宏观世界。正是从对微观世界的考虑，人们才上升到对神的反思，因为他对一切精致的复杂事物的知识是完整的。在其整个多样性中的创造活动的无限潜能，与事物彼此相联的整个和谐是结合一起的。

人们已经注意到，康德曾留意到莫佩图斯对休谟的利用。他承认说，自己对神的“原因”的论证，不是在冒犯最有冒险精神的怀疑主义，因为我们能够有理由判断原因的实存和性质，正如原因与其结果

---

① 《康德全集》卷一，第 152～153 页。

② 《康德全集》卷一，第 153 页。

是相匹配的一样。[1] 我们或许推测说，有的只是一个造出硕大无比之整体的创造者，由此我们认识"统一和完全的结合。"可我们并不知道整个被造出的东西，也许只能猜测说，未被我们知晓的东西以同样的方式被规定。康德反复提到，他不能对神的实存提供一个严格的证明，而只是直接注意到自己所提出的无非是关于实在性的一个源泉。同样地，他描述一个最好的世界。所不同的是，他没有使不朽精神"逃离"世界的威胁和灾难，正如他在 1755 年所做的那样，他正在走向这样一个转折点，作为理性理想的"理论"(theoria)将服从于作为理性理想的"实践"(praxis)。这本身又需要人们去追问，是否能够在任何一处都关系到作为"整个优秀东西的真正吸引点"的神，或者说，这是否并不代表康德思考中他由此尽最大努力把自己摆脱出来的某种"柏拉图式的"紧张。

与此相联也许有意义的是，康德在 1763 年的另一篇论文"把否定的量引入哲学之尝试"[2] (Attempt at introducing uegative quantities into philosophy)做了某些评论，其中他注意到莫佩图斯的《论道德哲学》(Essai de philosophie morale)。[3] 这部著作的第二章标题是"日常生活中恶的总数超过善的总数"(Que dans la vie ordinaire la somme des maux surpasse celle des biens)，作为他附带讨论经验心理学的部分。对于康德来说，这最后的部分意味着"基于经验的形而上学的人学"(the metaphysical science of man based on experience)。[4] 由此，人们可以学到某些对生活有用的事实。吸引莫佩图斯注意的东西似乎是这样的方式，人们由此看到顽强抵抗指向"善"的经验背景和实践的"恶"。而且，说明前者比说明后者更为困难的多。康德花大量工夫促成人类学的研究，这使他由此在道德自由的各种关系

① 《康德全集》卷二，第 160 页。参见《康德全集》卷二，第 203、370 页和 C. Tonelli:《康德与古代怀疑主义者》("Kant und die Antiken Skeptiker", in Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung, Olms, 1976)，第 93～124 页。

② 《康德全集》卷二，第 79 页以降(第二部分)。

③ 莫佩图斯:《著作集》卷一，第 171 页以降。

④ 《康德全集》卷二，第 309 页。

中展开对人的研究。[1] 这涉及具有它自己的有机原则的道德性主体的研究。康德拒绝同意莫佩图斯说，用数学方法去分析自然情感，由此估计出人类幸福的量是可行的。人类幸福在康德思考中占有重要位置，但是他认为这种试图评价人类幸福的方式是不合适的。无论如何，他拒绝莫佩图斯“否定的”结论，只是因为它无助于道德性核心问题的解决。这个问题属于道德价值，而不是对幸福的智力算计。人们在这里马上意识到，关于道德价值的主体事实上将凸显出康德的神概念的主要特征，尽管迄今为止他还没有对自己的神作出描述：“从他人的行为不可能判定其德行，因为那个洞识所有心灵的判决者为自己保留着那种审判”。[2] 神显现在每一个具体的事物中，因为他彻底涵摄这个事物的内在关联，还有它与其他实存事物的关系。这是值得理性的和道德的存在者注意的神的特征，当然也是康德那乐观主义世界观中最具重要性的特征。一门允许具体恶存在以便得到从长远来看更大的善的神义论，不可避免地面临如何不至于为此支付昂贵代价的问题。康德从未真正沮丧过，或者从不信这个代价会是非常的昂贵。

> 坦率告诉我，我求助你回答：“假如正是你自己，怀着最终使人幸福的目的来建造人类命运之大厦，给他们以最后的和平与满足；但是，这样做却绝对必须而且的确不可避免地要弄死只是一个小生命——那个用小拳捶打自己胸脯的小姑娘，要把这个大厦建立在她忍受痛苦的眼泪上，——在这种情况下，你会同意做这样一个建筑师吗？”[3]

康德终于明白，正是人类的邪恶而非人类有关“自然恶”的经验，对于神义论是重要的，正如他从冷峻的理性主义转而反思不掺杂念的道德性一样。因此，信任神的正义成为他的神义论的重要特征。

---

① 参见 F. P. van de Pitte：《作为哲学人类学家的康德》(Kant as a philosophical anthropologist, Nijhoff, 1971)；E. Cassirer：《卢梭、康德、歌德》(Rousseau, Kant, Goethe, Princeton U. P., 1963)。

② 《康德全集》卷二，第 200 页；ET Rabel，第 49 页。

③ 陀斯妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》。

不过,这里表明的只是特征,还需要从他的哲学革命的另一面加以展开。使革命不至于死亡的东西是对神的旨意的信念,就是说,坚信神的旨意是让一切事情围绕整体的和谐,而不是以"恩典"或"奇迹"的形式对自然逐一作调解。

把神理解为对道德努力的内容和目的的判定,这意味着,每个理性存在者都受到无处不在的神的注视,因为神包括了生命存在那最复杂的内部运动。它的重要性涉及康德对理性受造物活动无限可能的看法。这里存在一个危险,如此的活动会变成它自身中的一个目的。体现生命无畏的美德可能会导致这样的看法,由此这种或那种的恶会被置于关注的中心。那样的恶受到欣赏,甚至因为要消除或者克服它而令人振奋地被加以激励。这点对于康德后来关于政治革命的评价,对于政治哲学(它的神义论与这个人类经验的世界密切相关)的因素,也是非常重要的。例如,马钦托茨(H. R. Mackintosh)描述过这样的方式,由此,在黑格尔的著作中似乎没有了神与有罪受造物的对抗:

> 恶是那种通向善的东西,即还没有成为精神的原材料。但是,这种罪的减除在辩证法上无论多么令人欣赏,却更是证明了,道德恶形成那块坚硬的小卵石,一个纯粹沉思的体系由此迟早会弄碎自己的牙齿。我们开始时作为恶的东西,我们自己的十足的诅咒,最终会演变成善的东西,在事物的安排中具有自己在感性上被证明是合理的位置。逻辑用起来就像魔术师手中的手帕,当揭开这块手帕时,原来盖着的东西却变成完全不同的另一样东西。[1]

对于康德来说,那种让事物成就自己的创造的神义论,足以说明形体恶(physical evil)。但是,对于道德恶而言,理性存在者被认为应

---

① H. R. Mackintosh:《现代神学类型》(Types of modern theology, Nisbet, 1937),第116页。

该对神的检查作出说明。在恶的怀抱中,我们买不问善。[①] 康德神义论中这种新的强调,也表现在他对1763年一篇柏林的征文的回应中,[②] 由此甚至更清楚地表明,形而上学神学率直的陈述需要被改写为道德神学的陈述。征文赛的问题涉及到,一般的形而上学真理尤其是自然神学和道德性的首要原则,如何可以获得如数学真理那样的明确性。如果它们不可以如此被接受,关于它们的确实性程度和性质的问题就会出现。而且,这种程度是否足以令人深信不移也是一个问题。由于苏尔策(Sulzer)投票支持,门德尔松(Mendelssohn)获得征文奖[③],康德写信给佛梅(Formey)对门德尔松表示祝贺。直到这个时候,康德的"自然神学原则和伦理学原则的明晰性研究"(Enquiry concerning the clarity of the principles of natural theology and ethics)才作出对他的哲学神学的概括。[④] 他这样描述神的无所不在:

> 我不难领悟到所有别的事物都要依赖的那种存在,它本身是独立的,将一定通过自己的显现而规定世上别的一切事物的位置;但是它本身在这些事物中不占有任何位置,因为它属于整个世界。因此,上帝确实不在某个地方;他在所有事物存在的所有地方中显现给它们。

与神的无所不在相关,他继续描述神的无所不知:

> 人们能够领悟到,在关于将来、过去或现在的知识之间根本没有任何区别,因为都涉及到神的理解活动。但是,神能够领悟所有这一切作为宇宙的真实事物;这种预见关系到世界的总体

---

① I. Murdoch:《善的至高无上性》(The souvereignty of good, Routledge & Kegan Paul, 1970),第82页。

② 《康德全集》卷二,第273页以降。G. B. Kerferd and D. E. Walford:《康德:前批判论文集和与贝克的书信集》(Kant: Selected pre-critical writings and correspondence with Beck, Manchester U. P., 1968)。

③ Altmann:《门德尔松》(Mendelssohn),第112~130页。

④ 《康德全集》卷二,第297页;Kerferd/Walford,第30~31页。

性,在上帝那里可以比在任何一个事物中更确定、更清楚地得以想象。

康德能够"想象"神的领悟和预见,这并不意味着他相信自己能够对这领悟和预见作思辨的说明。他事实上开始谈及雅斯贝斯后来称作"超越性的密码"[①] 的东西,他自己把这说成是"象征的神人同形论",表明文字不可翻译的超越者。汉斯·山纳(Hans Saner)对于康德那超越一切可能经验的理性概念的评论,同样适用于康德那来自道德性分析的"象征的神人同形论",就如雅斯贝斯的"超越性的密码"一样:

> 我们关于它们所说的,总不是我们所意谓的。可以说,思想找不到词汇称呼它们。因而,所有关于它们的陈述都带有取消所说东西的否定性,而不会反过来更有效地加以陈述。企图从理论上切入这些概念的实体是不可能的。因此,康德寻找通过义务(ought)来把握这些概念。他追问这些概念对于我们意味着什么,而且,我们应该做什么才能实现它们在人性中的实质性东西。[②]

当康德继续对神进行评论时,他指出了自己象征的来源:

> 对神的自由活动、神的预见、神的正义和善的步骤的判断,只能类似地在这种知识的划分中获得确定性,或者说是一种道德的确定性;因为在这里,仍然有大量在概念上未曾展开的东西,哪怕我们已经在自身中规定好它们。[③]

在这个阶段上也许还有值得注意的东西。问题在于,康德要在

---

① 雅斯贝斯:《哲学》,(Philosophy, trans. by E. B. Ashton, Chicago U. P, 1971),第119页以降。

② H. Saner:《康德的政治思想》(Kant's political thought, trans. by E. B. Ashton, Chicago U. P., 1967),第25~26页。

③ 《康德全集》卷二,第297页,Kerferd/Walford,第31页。

自己的神学中给"情感"以位置。正是在这种情况下,他对"鲜活的经验心理活动的杂乱"表示不信任。[①] 但是,他又在自己对神恩的表达中,在自己的惊奇和敬畏的经验中,在把自己视为离不开自然物理秩序的理性存在者的反思中,明确指出深刻的情感,而且多次唤起对自己情感的关注。例如,他提到一种只有高贵纯洁的灵魂在面对星空时才能感受的欢愉。还提到,当我们比较显微镜观察到的水中生命和无垠的苍天时,我们同样感受到崇高和尊严。他确实期望用一种道德存在去理解仁慈,因为它近似于怜悯,尤其具有他称之为追求真诚激情的意义。虽然西蒙娜·薇依(Simone Weil)的神义论非常不同于康德,但当她描写自己对意欲的经验时,她的评论却表明康德的立场:"内心生活的意欲(一切不为方法思想和有效活动所直接吸收的情感),把没有获得对象的活动搁置一旁!"[②] 她的注解也是贴切的,她说:"我所要求的一切无非是少点懦弱不去相信上帝的存在。"[③] 她明确提出,认为这样一种信仰会少一些确定性或少一些价值都是不正确的——事实恰好相反!说上帝没有把自己强加给心灵,依靠的正是信仰而不是确定性。甚至没有"一种证明的样式",只有她称之为在心灵世界和自然世界之间"不可比较的一致"。

正如我们看到的那样,在18世纪60年代,由于杜登斯(Dutens)和拉斯培(Raspe)的努力,再次唤起人们对莱布尼茨《神义论》的兴趣。在60年代和70年代期间,康德本人不断地强调自己正在进行哥白尼式的革命。与此同时,他1770年在受聘为逻辑和形而上学的教授时,发表自己的教授就职论文。[④] 这是另一篇正式的拉丁文论文,题目是"论可感和可知世界的形式和原则"(On the forms and principles of sensible and intelligible world)。他仍然坚持争辩说:

> 人的心灵不能受外在事物的影响,世界只有在心灵本身与所有其他事物的结合得到一种存在的同样无限的力量支撑时,

---

① I. Murdoch:《论至高无上》(Sovereignty),第81页。

② S. Pétrement:《薇依的生平》(Simone Weil: A Life, trans by R. Rosenthal, Mowbrays, 1976),第220页。

③ 同上书,第68页。

④ 《康德全集》卷二,第387页以降;Kerferd/Walford,第47页以降。

才能对无限性的检查敞开。因此，心灵只有通过同样共同持续的条件，才感觉外在的事物。[①]

康德仍然能够把空间说成是“现象的无所不在”，是“内在地”把一切事物表现出来的宇宙的原因。他认为，马勒伯朗士最为接近他自己的观点。就是说，他同意马勒伯朗士“我们直观到一切事物在上帝中”的观点。当然，康德并不是要追随马勒伯朗士的整个“神秘的探究”，就像他在自己的探索中不是追随莱布尼茨一样。正是在这最后的阶段，康德把自己理智实现的目标看成接近神的面貌和事物的总体理解。而且，他仍然准备使用与这样一个目标相联的解释原则。我们尤其要注意他提及的三个观点，它们似乎从形式上概括了他思考的主要突破。[②] 这就是：1.“自然中的所有事物与自然的秩序相一致地发生”；2.“各种原则不会被用来超出绝对必然的东西”；3.“不管什么东西生成或消失，世界的所有变迁只涉及其形式”。我们可以由此明白，所有在这些原则中所隐含的都指涉一个神。不过，康德按照超越的然而持久的原因的表现，把这些原则与他所说的人类心灵的持存放在一起。他谈及的神“作为完美的理想，他是认识的原则；同时，作为真正的实存，他又是所有任何一种完美的生成的原则。”[③] 综括如下：

宇宙中诸实体的统一源自多对一的依赖。因而，宇宙的形式是自己物质的原因的证明。只有把一切事物结合起来的唯一原因才是

---

① 《康德全集》卷二，第409～410页；Kerferd/Walford，第79页。参考马勒布朗茨的1691年拉丁文版的著作《真理的探索》(De la recherché de la verité, Book 3, part 2, chapter heading to 6, Werkmeister，前揭)，第44页。在《康德全集》卷十七，第4741页的翻译是这样的：在自然神学中主要的规则是“人们必须求助于作为直接原因的上帝，并非确定在任何具体事实中，而是一般地关系世界的最终基质，除非在启示的情况下。”又在《康德全集》卷十七，第4754页：上帝通过“他的实存或他的意志”的理性启示，——“一定继续处置所有的其他东西；因为这给我们最先正确的概念，由此才能检验所有别的东西。”这既是上帝的实存，也是他的意志，由此“上帝只能够内在地通过他的做工或言说启示我们。”卷十七，第4750页：我们“感受到上帝的无所不在”，但并没有被他所吞没。

② 《康德全集》卷二，第418～419页；Kerferd/Walford，第90～91页。

③ 《康德全集》卷二，第396页；Kerferd/Walford，第60页。

物质整体的原因，世界的建筑师一定同时也是它的创造者。[1]

然而，这篇论文不仅关于理智的世界，也关于可感觉的世界。康德拒不接受说，"可感觉的"东西是模糊的思想。他反过来保卫这样的看法，世界是通过"直观"而不是"纯粹理性"而被知的。对于康德来说，有可感觉世界的形式和原则，同样也有可理知世界的形式和原则。康德在自己的论文中试图解释，这两个世界如何得以相互联系，在什么情况下这种相互关联是正当的，在什么情况下又是不正当的。他仍然经验着马基龙教授称之为"跃出认识表皮的渴望"，[2] 这种渴望用一种从他"第一批判"所粗浅探讨过的标准来看，是不正当的。

1781年以后——道德情感和本真神义论

卢梭(Rousseau)笔下的萨沃雅(Savoyard)神甫仔细考虑过"各种不可宽恕的人生命运；人云亦云，没有方向准则，毫无目的地放纵自己的激情；而那个初出茅庐的舵手，根本不知自己从何来到何去"。[3] 康德这样来评价休谟(Hume)对这种命运的回应，休谟"使自己的船搁浅，把它拖到安全地方，靠在它不再行驶且会生锈腐烂的怀疑主义之岸"。康德宁愿做更为冒险的工作："我要做的是把船交给这样一位舵手，他用从大地知识而来的安全航行原则，备好航海图和罗盘，把船安全地驶至任何自己想去的地方"。[4] 然而，冒险的成功取决于要承认有限的边界，以及可能的前景是令人鼓舞的。舵手一点点学习，从经验归纳出论证，依靠实验反复修改自己对可设想东西的评估。他使用的航海图和罗盘——这是他使自然具有规律的能力——不断帮助他把自己获得的系统而详细的知识，置入一种令人满意的建构之中 也就是说，通过他的理智和实验活动，他自己构造那个真

---

① 《康德全集》卷二，第408页；Kerferd/Walford，第76页。参见《康德全集》卷二，第406页；Kerferd/Walford，第74～75页。

② 马基龙：《形而上学问题》，第55页。

③ 卢梭：《爱弥儿》(Emile, trans. by Foxley)，第229页。参见S. Zac"根据康德的自然宗教和启示宗教"(Religion naturelle et religions révelées selon Kant)，第125页，载《形而上学和道德评论》(Revue de métaphysique et de morale 73:1, 1968)，第105～106页。

④ 《康德全集》卷四，第262页；Lucas，第11页。

实的世界——就是那个为他的世界。他慢慢会知道,“理性清晰明了的只是按照自己的计划所造出的东西,而且强迫自然回答理性所规定的问题”。他接近自然以便从中学到东西,但并非“以学生身份听从老师选出要告诉的各种东西,而是以法官的资格强制证人回答自己提出的问题”。[①]

舵手必须学会区别什么是自己能够说知道,什么又是自己不能说知道;而不是假定说自己正在设法接近那个作为“理智原型”(intellectus archetypus)的神(人们相信他具有自己的创造)及其有关他的世界的知识。舵手不得不承认,自己也许从未发现关于那些有意义问题的答案。他也许受通观整个创造的理想的鼓舞,继续达到自己对整体的理解。但是,这无异于自欺欺人。因为,他实际上并不能摆脱在特定时间中获得知识的限制,保证自己不仅能够观察到在可见世界中的对象(这个领域既巨大,又需要配备精良的观察仪器),而且推及整个可能的感觉世界。无论计算和仪器多么精致,最终都不能消除在人自己的理性和本性中的某种“愚钝”——既受诱惑又觉困惑。[②] 只有“理智原型”能够欣赏那种舵手渴望得到的知识,就是说,这是一种创造而非建构它自己对象的理智。[③]

如此创造者即神的概念将被理解为一种设计,舵手由此能够通

---

① 《纯粹理性批判》,Bxiii。参见 R. F. Atkinson:《康德的第一批判》(Kant's first critique, Exeter U. P., 1981),论康德并没有作出的在内容和结构之间的区别,承认概念的结构具有历史性。N. Rescher:《实践的首要性:关于康德对经验知识理论的实用主义态度》的第四章,“康德哲学中的本体因果性问题”(The problem of noumenal causality in the philosophy of Kant, ch. 4 of The primacy of practice: essays towardsa pragmatically Kantian theory of empirical knowledge, Blackwekk, 1973),第 76 页;因为对象的知识不是对象的知识,如果讨论中的“对象”在知识探索之外没有本体论立足点的话,Rescher 赞成康德的哥白尼革命的另一面,因为充足理性原则披着调节的外装,提供“某种在经验中超出实验的东西的这种必然假定”的保障,第 84 页。

② Y. Yovel“系统的哲学——雄心与批评”(Systematic philosophy: ambitions and critique),载 D. Henrich 和 K. Cramer 编的《系统的哲学是可能的吗?》(Ist Systematische Philosophie moeglich? Grundmann, 1977),第 667 ~ 674 页。

③ 《康德全集》卷四,第 355 页;Lucas,第 122 ~ 123 页。参见 CRP B72 和 B139。《康德全集》卷五,第 405 ~ 410 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 60 ~ 67 页。W. H. Walsh“康德批判中的哲学和心理学”,载《康德研究》(Philosophy and psychology in Kant's Critique, Kant – Studien, 59, 1966),第 186 ~ 198 页。

过自己适当的能力,在各种危急关头作出自己的选择。然而,谁都明白有可能止步于他根据经验原则本身的思考和想象,因为由此得到的一切东西无非是纯然偶然的和有所依赖的。谁都会感到自己迫不得以——尽管所有禁止没使他自己丧失在超越的观念中——去寻求超出一切他能够通过经验而证明合理的概念的平和与满足。在某种存在的概念中,观念本身这样告诉我们,确实不能够有关于它的可能性的清晰洞见,虽然它也不能够被拒绝。因为,它涉及的不过是理解,而没有这个观念,理性就不得不仍然保持永远的不满足。[①]

康德很久以来就得出了本体论价值的估计,正如他教导自己哲学神学的听众[②] 和"三大批判"的读者一样。雅斯贝斯总结道:"说上帝存在于我关于上帝的思想中,这等于什么都没说,因为动词'存在'(to be)包括所有我思考的东西。如果这个独一无二的动词'存在'使我认识到,正是通过它本身它说出某种东西,那么我就从语法的讨论转向事实的讨论"。[③] 无论如何,承认像超越的完美这样的存在,用它来论证人类的处境,这并不是直接明证的。[④] 对神的热切相信也许会激起相对划分的理智的好奇,[⑤] 继续找到理由去相信,自然中的一切都是根据某种意图而有条理地加以安排的。[⑥] 这似乎更容易为富有道德感的人,用冷静的态度来安排生活中的各种事情。

---

① 《康德全集》卷四,第 352 页;Lucas,第 118 ~ 119 页。参见《康德全集》卷八,第 37 ~ 38 页。《康德全集》卷五,第 401 ~ 403 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 56 ~ 57 页。F. L. Pecorini"康德神学信念中的先验统觉和发生"(Transcendental apperception and genesis of Kant's theological conviction, Giornale di Metafisica, 1:27, 1972),第 43 ~ 65 页;Allen W. Wood"康德的辩证法"(Kant's Dialectic, Canadian journal of philosophy, 5:4, 1975),第 595 ~ 614 页

② 康德:《哲学神学讲演录》(Lectures on philosophical theology, trans. by Allen W. Wood and J. M. Clark, Cornell U. P., 1978, from Gesammelte Schriften, 28:2)。

③ 雅斯贝斯:《哲学的信仰和启示》(Philosophical faith and revelation, trans. by E. B. Ashton, Collins, 1967),第 167 页。

④ P. Masterson"关于上帝的经验和证实",载《系统神学和宗教哲学新评论》(Experience and the affirmations of God Neue Zeitschrift fuer Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 2:1, 1980, 17 ~ 32),第 23 页。

⑤ 马基龙(Mackinnon)"神学研究"(Explorations in theology 5, S. C. M., 1979),第 120 页。

⑥ 《康德全集》卷五,第 475 ~ 478 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 151 ~ 154 页。C. S. Walker:《康德》(Kant, Routledge & Kegan Paul, 1978),第 165 ~ 177 页。

与康德的批判哲学非常不同,这种论证方式最终取决于本体论论证;对神义论的偏好现在站不住脚了。康德说过,理性用法官的身份接近自然。原先热切相信的心情受到了挑战,因为他自己更重视对特定情景下某些人物的悲伤和愤怒的经验。让我们改一下审判的比喻。假定说在法庭上有一位讼诉律师,[①] 他要求告知为何那些人物不应算作证人,证明神要对他们的"罪行"负责。也许有可能把法庭的注意力从这件事上转开,但不可能长久。争辩总得要以某种方式解决。

康德自己对此绝非无动于衷,事情似乎需要摆脱恰好由于人的模糊看法而产生的极度扭曲,[②] 而不要把这种秩序赞扬为神的旨意。但是,他现在注意到,"谈论自然而不是谈论神的旨意,会更加保持人理性的限度",因果关系只处理"可能经验的界限";"谦虚使我们不会随意把自己承认的东西说成是神的旨意,因为这意味着捆缚住伊卡洛斯的双翅[③],不去臆猜神那难以揣度的神秘意图"。[④]

康德本人对"平和与满足"的探究使他赞成要有一个神,现在他重新详细检查这个神。他已经把神设想为这样的神,他"作为所有事物的根据而制约它们的可能性"。这个神是一,是单纯的、自足的、永恒的,等等。[⑤]从神那里,我们得到"一种对于所有为何的因此",一种自我持存的、原本的、创造的理性。[⑥] 他现在把这个概念看成不过是值得注意的参考点[⑦],虽然我们的知识不能准确把握它,但对它的定

---

① 马基龙:《探索》(Explorations),第120页。

② J. Baillie:《自然科学和灵性生活》(Natural science and the spiritual life, O. U. P., 1951),第33~34页。

③ 【译按】此处典故出自希腊神话(见《埃涅阿斯纪》、《变形记》),伊卡洛斯(Icarus)靠一种蜡封羽翼逃离了克里特的米诺斯迷宫,但后来羽翼上的封蜡熔化,因此坠海而死。

④ 《康德全集》卷28:2,ii,第1111~1112页;Wood,第153~154页 《康德全集》卷八,第362页;Reiss:《康德政治文集》(Kant's political writings),第109页。

⑤ 《纯粹理性批判》,B608;参见P. Festugiere对康德的介绍,《神义论和宗教》(La théodicée et la religion, Vrin, 1931),第1~14页;J. Moreau:《哲学家的上帝》(Le Dieu des philosophes, Vrin, 1969),第80~85页。

⑥ 《纯粹理性批判》,B613。参见P. F. Strawson:《意义的界限——对康德的纯粹理性批判》(The bounds of sense: an essay on Kant's critique of pure reason, Methuen, 1966),第231页,关于"理性的疲惫"。

⑦ D. Pears:《维特根斯坦》(Wittgenstein, Fontana, 1974),第29页。

位却是有用的。“这仿佛是一个没有被正确读出的示图,因为其中作为几何构造的某个点被看成是代表着某种东西”。[①] 最高的存在是一个单纯的理想,但作为一种毫无瑕疵的理想,它使知识得以完整而且具有至上的地位。[②] 镜子中反照出来的对象被看作是在镜子的背后,镜子的使用帮助我们看到不仅是在我们眼前的对象,而且还有“那些在我们背后不远的对象”。[③] 康德把神学说成“犹如”(as if),就像哈特纳克(Hartnack)解释的那样:它不是那种武断的“犹如”,“他的举止犹如是个百万富翁”——实际上并不是。毋宁说,这是可能性的“犹如”。就是说,“他的举止犹如是个百万富翁”——也许有可能是。[④]

人类理性要求“无条件的必然性”作为“所有东西的最后承担者”,但试想一下,这无异于把理性推到一个“真正的深渊”的边缘。[⑤] 因而,康德改写他 1763 年那篇论文结尾的部分,它是对上帝实存证明的一个可能基础的“玄思”。那里,他同意自己的神这样说:“我从永恒到永恒,没有我就没有一切。但是,某种东西通过我而实存,所以它是实存的。”在他的第一批判中,他让自己的神向自己提出雅斯贝斯称之为令人困惑的、虚构的和不可回答的问题。[⑥] “我们既不能放在一边,也不能忍受这样的想法——一种存在,我们自己把它说成是在所有可能存在中最高的存在,会这样对自己说,‘我从永恒到永恒,在我之外没有任何东西不是从我的意志而来,但我到底在何处?’”[⑦] 康德似乎站在深渊的边缘,借助他自己的“犹如”神学而不至于跌落渊谷。一方面,他坚持说,我们完全不知道神的活动以及神的观念,“在其中,自然事物的可能性原则被假定包含在内”,因此不能够从神而向下解释自然。[⑧] 另一方面,他又提出说,“作为自然的

---

① 同上。

② 《纯粹理性批判》,B669。

③ 《纯粹理性批判》,B673。

④ J. Hartnack:《康德的知识论》(Kant's theory of knowledge, trans. by M. H. Hartshore, Macmillan, 1968),第 140 页。

⑤ 《纯粹理性批判》,B641;B650;B657。

⑥ 雅斯贝斯:《哲学的信仰》,第 272 页。

⑦ 《纯粹理性批判》,B641。

⑧ 《康德全集》卷五,第 410 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 67 页。

普遍规律，它们的根据在我们的知性中，由此被认定为自然的规律”；所以，特殊的经验规律必须被视为（由更为普遍的规律在某个方面对它们实施的规定）。根据一种统一性，“自然规律之所以为自然规律，在于某种知性（虽然不一定就是我们的知性）把它们与我们的认知器官联系起来。”但是，这并非暗示着实际上必定采纳这样的知性。[①]我们“看看世界中方方面面的联系，犹如这个世界源自某种完全自足的必然原因”。[②] 根据这种神学，最小活动原则被设想为一种使思想继续向前的原则，而不是表达那种依赖一个完全自足的神的自然理性。自然理性是理性准则的表例，不能不与关于对象知识的可能完美打交道。[③] 谦虚使我们远离妄谈“神的旨意”（本身是对神的间接关涉），它同样不让我们在或许更理智地援引“自然”时妄谈神：“世界上的一切事物彼此之间都是必要的，它本身没有什么东西会白费的”。[④] 我们也许可以更确切地说，“一种有机自然的产物表现为，其中任何部分都相应地既是目的又是手段”。[⑤] 他曾把神的理智描述为，设想到的事物的实存是相互联系的。但他现在认为，“实体的相互因果性在它们的偶然事件中，不涉及恒久的神的理智活动，却不得不与可能经验范围中人的认知运作打交道”。[⑥]

除了对自然秩序的冷静研究，人们也许还会争辩说，恰好本体论论证的神是涉及人类处境的“完全充分必然的原因”。如果那些解释原则——它们被认为标明神与自己创造的联系方式——如此容易可翻译为“自然”，康德准会像休谟的怀疑主义那样，在自己进一步的思

---

① 《康德全集》卷五，第 180 页；《判断力批判》Meredith 英译本，“导论”，第 19 页。

② 《纯粹理性批判》，B647。

③ 《纯粹理性批判》，B694。参见《纯粹理性批判》，B425。

④ 《康德全集》卷五，第 379 页；《判断力批判》Meredith 英译本，第 28 页；《纯粹理性批判》B727。

⑤ 《康德全集》卷五，第 376 页；《判断力批判》Meredith 英译本，第 24 页。参见 S. C. Brown“自然秩序的原则”（The principle of natural order），第 56 ~ 76 页，载 S. C. Brown 编：《启蒙的哲学》（Philosophy of the enlightenment, Harvester, 1979）；J. Hintikka 和 H. Kannisto“康德论‘存在之巨链’或者所有可能性的最终实现：一个比较研究”（Kant on “the great chain of being” or the eventual realization of all possibilities: a comparative study, Knuuttila, ed. Reforging），第 287 ~ 308 页。

⑥ B184。

考中,把对神的整个联系变成多余的了。他没有这样做,因为——正如法雷(Farrer)后来指出的那样——康德喜欢的有神论观点支持了他对实践理性活动的争论。不过,法雷本人并没有提出说,康德给出的"文本刺激"会增加宗激信仰的分量。[①] 休谟指出,在哥白尼时代之前,道德哲学的状况与自然哲学是一样的;[②] 康德则希望舵手能够在"激情的波浪"中,在关于自然秩序的意见之海中,驾驭"人类之船"。正是在他这一工作的中心领域,人们注意到,康德激励自己在写作中继续大胆采用神学的语言。域然,这样的语言不管如何表现出来,将被理解为一种否定式的语言。即使在这里,也有一个重要的区别:康德用这种"方式"来使用语言,不同于他用来培育那些自己的确想清除的沉思的和神秘的神学风格。[③] 神学不能够有"图式主义"(schematism),就是说,不能够有把想象或表象与概念和知觉随时联系起来的步骤。一方面,正如他指出的那样,我们不希望用类比的图式主义作为解释的手段。例如,"我能够使自己理解一棵植物(或任何有机的创造物,或确实是整个有意图的世界)的原因,只是因为统摄它的理智;类比地就像人工物(如一只手表)与工匠的做工有关一样。"然而,由此得出结论说,"(一棵植物乃至一般的世界的)原因本身一定拥有理智",这就错了。[④] 举另一个例子,海獭和人一样能够筑巢。但是,海獭用的是本能,人用的是理性。由此不可以有把握地推论说,"因为人运用理性帮助自己建筑,海獭也一定拥有理性"。不错,我们也许可以有理由说,动物并非机器,正如笛卡儿错误地争辩说,"尽管它们属于不同种类,都是有生命的东西,所以通常与人是同性质的"。[⑤] 再说,康德自己可以用"物体相互吸引与排斥中的作用与反作用相等的规律",描述"受民法调节的共同体成员的社会关

---

① A. Farrer:《信仰和沉思》(Faith and speculation, A & C. Black, 1967),第 73 页以降。

② 休谟:《人性论》(Treatise, 2:1, Section 3)。

③ D. Capitt"康德和否定的神学"(Kant and the negative theology),载 B. Hebblethwaite and S. Sutherland:《基督教神学的哲学边界》(The philosophical frontiers of Christian theology),第 64 页。

④ 《康德全集》卷六,第 64 ~ 65 页;Greene/Hudson:《康德论纯粹理性限度内的宗教》(Kant's Rebgion Within the Limits of Reason Alone, 1934),第 59 页注(以下简注)。

⑤ 《康德全集》卷五,第 464 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 136 页。

系"。但是,他不会把物理的吸引和排斥的观念用于国家公民身上。[①] 类比有助于解释时空中事物与个人之间的关系,类比显然被理解为我们知道的非常不同的事物之间两种关系的相似性。另一方面,神学语言的类比试图把感觉世界联系到未知世界。这就是说,我们知道未知世界就是"那为我的东西,即关于我只是其中一部分的世界"。[②] 例如,"a作为孩童幸福的促进,与作为父母的爱的b相关;所以,人类种族的和平存在c,与上帝中未知的东西x相关,我们称它为爱。"这样的爱与任何人的禀赋没有相似性,但是,"我们能够把它与世界关联起来,就像世界上的事物在自己本身当中具有这种关系一样"。[③]

休谟强烈反对神学中的神人同形论,但是,如果人们遵循康德的"否定式",那种粗糙的神人同形论就并非是必不可少的。康德要把确定的属性归于神与世界可能具有的关系,因此赞成"象征的"神人同形论,关心的是语言而不是对象。[④] 他并不主张神的知识,而只是"表象的方式",一种间接的表现,因为直接的表现是不可能的。[⑤] 不管表现如何间接,如果它毕竟说出了什么的话,就不得不肯定某种东西。康德用"出于无与伦比"(via eminentiae)来称呼神,因为神是所有表现的最高等级,或者是某种最完美的说法。[⑥] 他不得不选用这些合宜的术语。正如埃米特(D. M. Emmet)评论"镜像"那样,问题在于,人对自己在玻璃片中形象的查看,是否表明"涉及它本身背后

---

① 《康德全集》卷五,第465页;《判断力批判》Meredith英译本,第137页。参见《康德全集》卷六,第449页。

② 《康德全集》卷四,第357页;Lucas,第124页。

③ 《康德全集》卷四,第358页;Lucas,第125页。

④ 《康德全集》卷四,第56~357页;Lucas,第123~124页。

⑤ 《康德全集》卷五,第352~353页;《判断力批判》Meredith英译本,第223页。参见《康德全集》卷六,第64~65页;Greene/Hudson,第59页注。F. Marty"象征和康德的神学争论:一个沉思的工作"(Symbole et discours théologique chez Kant: le travail d'une pensée),载S. Breton等:《神话和象征:上帝比喻的认识》(Le mythe et le symbole: de la connaissance figurative de Dieu, Beauchesne, 1977)。

⑥ A. Wood:《康德的理性神学》(Kant's rational theology, Cornell U. O., 1978),第91页。参见H. A. Wolfson"圣托马斯论神的属性"(St. Thomas on divine attributes),第673~700页,载《中世纪研究的教皇机构》(Mélange offerts à Etienne Gilson, Pontifical Institute of Medieval Studies),第682~685页。

的某种东西”,是否表达了“使象征得以适当运用的某种现实关系的性质。”接着,这样一个问题又产生了,象征是否可以作为一种表达关系的必然方式,由此我们“直接把握其内在性质没有为我们领悟的某种东西”。[①] 假如“爱”必然是核心象征,康德准会继续争辩说,神的制造一定是一切可能东西的最大整体,是最完美的世界。“神关心人类的意图(创世以及对人的引导),不能不出于爱的目的,就是说,神旨在人的幸福。”康德补充道,一个人也许(用人的话来)说,神“创造理性存在者,犹如需要有某个人在自己身旁施与爱,或者说,他可以被这个人所爱”。[②] 圣经讲得更为明确,以便使人理解神对人的爱,把祭献归于神。“任何一种祭献,都是为了甚至那些卑微的人也能获得幸福。”不过,康德评论说,我们不能理性地设想,那个完全自足的存在如何能够献出属于他的至福或拥有。[③] 康德对神爱人的含义作了一些试验性的观察,值得注意的诸如使人的不足加以改善,[④] 包括神对人的道德赞许。由此作出判定说,“从爱中作出审判的神”,他的爱基于智慧。[⑤] 他用“幸运”这个字眼来表示一切值得人去渴望的东西,这种东西既不能被预见,也不能由我们造成。“因为,如果我们希望说出它的来源,所能够指证的无非是那种富有同情心的神的旨意。”[⑥] 神的旨意也许在世界历史中得以证明是合理的,假如道德原则永不消失,而且理性在律令中得以施行的话。[⑦] 神的爱也可以被视为应诺“来临世界中的报应”,换言之,“通过灵魂提升而表现出引

---

① 埃米特:《形而上学思维的性质》(The nature of metaphysical thinking, Macmillan, 1949),第114页;埃米特教授没有在那里讨论康德,而只是讨论圣保罗;K. E. Kirk:《上帝的面孔》(The vision of God)。

② 《康德全集》卷六,第488页;Ellington:《美德的形上原则》(The Metaphysical Principles of Virtue, Bobbs-Merrill, 1964),第159页(以下简注)。

③ 《康德全集》卷六,第65页;Greene/Hudson,第58页注。参见马基龙“对神秘经验的某些认识论的反思”(Some epistemological reflections on mystical experience),第132~140页,载S. T. Katz编:《神秘主义和哲学分析》(Mysticism and philosophical analysis, Sheldon, 1978)。

④ 《康德全集》卷六,第120页;Greene/Hudson,第110页。

⑤ 《康德全集》卷六,第145~146页;Greene/Hudson,第136~137页。

⑥ 《康德全集》卷六,第107页;Greene/Hudson,第98页注。

⑦ 《康德全集》卷七,第380页;《论历史》(On history),第128页。

导人类的神恩和神智的完满”。[1] 用马基龙的话来说，借助恩典，可以发现在某个人身上“一种对神的先行回应，由此带来他（或她）的行为的改变”。[2] 然而，康德要尽可能地把神爱所涉及的东西放到人们关注的背景中。正如休谟在他的《人类理解研究》中“论神迹”的结尾处所机敏地评论的那样，理性存在者对用非理性来谈论神迹自然不会不闻不问，对一切知性原则的颠覆不会不闻不问。针对休谟的观点，康德观察到，涉及一般的神爱尤其是恩典，很会培养人的惰性。就是说，人们不会为以上所说的应该从人自身寻找的东西焦急。[3] 因为，“无论什么东西，即使最崇高的东西，当人们用自己的观念强套给它时，就会人为地衰落”。[4] 康德原来就清楚，对道德律的尊重如何被强制所扭曲；对人的鼓舞和服从的愉快，又如何变成一种可怕的控制和对律令的沮丧憎恨。[5] 由于人类不仅具有尊重道德价值的一面，还有不可解释的、彻底恶的一面，所以，爱也有其种种扭曲——例如，不愿意承认事物就如它们本身所是的那样；把幸福看得比道德价值更高；以这种价值的牺牲来勉强评估某个具体的个人。

康德的“第二批判”有一段话影响很大，它使我们记起1755年《普遍的自然史》的结尾。他对天穹的观察开始于对感觉世界的重视，不过，却由此“从一个世界到一个世界、从一个系统到一个系统地扩展以至无穷。而且，它们周而复始的运动也进入无限的时间序列中。”这种看法也消除了他对动物界的特别强调，因为动物的“生命力”（vital power）也得要把其质料归回到自己居住的星球上，它不过是宇宙中的一小点。[6] “第三批判”中讲的道德人，也许受制于各种

---

① 《康德全集》卷六，第162页；Greene/Hudson，第150页，参见《康德全集》卷八，第339页，《论历史》，第83～84页。

② 马基龙“康德的宗教哲学”（Kant's philosophy of religion, Philosophy, 50, 1975, 131～144），第136页。参见康德1775年致拉瓦特（Lavater）的信，Zweig：《书信集》（Correspondence），第79～82页。《康德论历史和宗教》（Kant on history and religion），第228～236页。

③ 《康德全集》卷六，第11页；Greene/Hudson，第180页；参见《康德全集》卷六，第9页；Greene/Hudson，第84页。

④ 《康德全集》卷六、卷八；Greene/Hudson，第7页。

⑤ 《康德全集》卷六，第24页；Greene/Hudson，第19页注。

⑥ 《康德全集》卷五，第161～162页；Abbott，第260页。

各样的恶：人的欲求、疾病、早夭。就像所有其他动物一样，最后都得被一个巨大的坟墓所吞没，“把它们抛回到造出自己的物质那毫无目的的混乱深渊之中。”[1] 在 1791 年论神义论的论文中，康德让读者回忆说，约伯之所以“受到尊敬”，因为他能够看到在自然秩序中存在的有害的和可怕的事物，它们似乎并不与根据智慧和善作出筹划的观念相符。就算整体确实有一种“秩序”，它与道德秩序之间的联系仍然是不清楚的。[2] 敬畏自然秩序本身没有给人们任何指导，虽然康德一再强调敬畏“神创造微小事物的深奥智慧以及他在大事物方面的尊严”。他把这说成是“提升灵魂”的力量，这样的说法甚至连同“忠诚的祈求者大卫”的那些言语都作为空洞的声音飘逝，因为“来自上帝之手的东西是不可解释的”。[3] 确实，康德重视人的幸福和完满的重要性，努力赞成神的实存。这是弄清楚自然和道德之间联系的“必要假定”，至少是人类事务的一种理想状态。[4] 然而，这种论证方式看来难以专注于它需要被专注的地方，也就是说，它需要专注于道德价值和人的尊严，不管要付出什么样的代价。

康德认为，没有什么东西为这样的价值和尊严所深深地困惑。即使不懂事的小孩都能经验灵魂的提升，希望得到鼓励能够像大人那样用全部的诚实来做事，不用受最表面的利诱去看“任何一种在这个或别的另一个世界中的”好处。[5] 康德举出多种人们可以屈从的

---

① 《康德全集》卷五，第 452 页；《判断力批判》Meredith 英译本，第 120 ~ 121 页。

② 《康德全集》卷八，第 266 页；Despland：《康德论历史与宗教》(Kant on History and Religion, McGill - Queen's, U. P., 1973)，第 292 ~ 293 页(以下简注)。参见 Rabel：《康德》，第 vii 页，摘自 Wasianski：《怀念康德》，“当康德发现一群‘坏’燕子把小燕从巢里往外扔以保证其他存活时，说道：‘我的理智只能保持沉默，一个人除了跪下表示敬拜，还能说些什么呢？’”。

③ 《康德全集》卷六，第 197 页；Greene/Hudson，第 185 ~ 186 页。参见《康德全集》卷五，第 170 页；《判断力批判》Meredith 英译本，第 121 ~ 122 页论繁星密布夜空的崇高性。

④ 参见 R. L. Sturch“康德的伦理神学”(The ethics - theology of Immanuel Kant, Journal of Theological Studies, NS. 26:2, 1975)，第 342 ~ 360 页；G. J. Warnock“实践理性的首要性”(The Primacy of practical reason of morality and language, Blackwell, 1983)，第 179 ~ 191 页。论这样的完成的重要性，见 Rescher，第 129 页以降；论“人类目的的超实践维度”，载他的《实践的首要性》。K. Ward：《康德伦理观之发展》(The development of Kant's view of ethics, Blackwell, 1972)，第 121 页。

⑤ 《康德全集》卷四；Abbott，第 28 页注。

压力，如死亡的、废谪的、迫害的威胁，自由的丧失，人自已和家庭的极度贫困。更为通常的可能还有，用无害的谎言使自己摆脱困窘，或者获得朋友的喜欢和信赖。[①] 一个人不管在情感上是否相当"冷酷"，对别人漠不关心，也会有性情的窘迫，虽然忍耐和忍受烦恼——如康德所说的那样，人在天性上最希望成为施舍者——是由诸如无望的忧伤导致的自我专心这样一种情境造成的性情问题。[②] 康德并非尝试描述道德英雄主义，尽管环境有时候要求如此依附道德义务所要求的东西，就像要求"能够具有最可爱的禀赋的价值的完全奉献"一样。[③] 在这样一个具体表现"神圣福音"的命运的关键点上，康德不谈论"最高的善"——那种幸福和奖赏在某种据说被祝福的将来中的统一[④]，而只是谈论这样一个"避难所"——作为道德的最后的收容处，[⑤] 尽管尘世的一切表现正好相反。

康德的著作表现出某种形式主义，尽管如此，米德格莱夫人(Mary Midgley)清楚地告诉我们，康德并非为了某种无法想象的苛刻的和禁欲的道德而试图消除人的感情。他希望情感不要摇摆，反对感伤主义："泪水汹涌、激情澎湃、一见钟情、当众喧哗拥抱、自我怜悯的痉挛，最后可能把自己推向绝望"；感伤主义常叫喊，"哎呀，多么遗憾呀……"。[⑥] 他没有详细地展开自己关于想象和感情能教育思

---

① 在第二批判中的某些例子。

② 《康德全集》卷四，第 398 页；Abbott，第 14 页。

③ 《康德全集》卷五，第 158 页；Abbott，第 256 页。

④ 《康德全集》卷五，第 123 页；Abbott，第 220 页注。参见 Y. Yovel：《康德和历史哲学》第一部分，论证的说明(Kant and the philosophy of history, Princeton W. P., 1980, part 1, expounding the argument)，第 121 页，被给予的世界是潜在的最高的善，人类的代理者可以这样地在现实中做到这一点。

⑤ 《康德全集》卷六，第 83 页；Greene/Hudson，第 77 页。

⑥ M. Midgley，第 159 页，"反对体系的瞒骗"(The objection to systematic humbug, Philosophy, 1978)，第 147 ~ 169 页；重印于 Midgley 的《心灵和精神》(Heart and mind, Harvester, 1981)。参见她的《野兽和人》(Beast and man, Harvester, 1978)论感伤主义见《康德全集》卷五，第 272 ~ 273 页；《判断力批判》Meredith 英译本，第 125 ~ 126 页。

想这样一种可能性的探索,[1] 或者说,使一个人走向思想的澄清,知道为什么一定要担负起一种特别的义务。另一方面,他争辩说,一个人可以学习去热爱那种一开始就得到高度评价的东西,而且,帮助邻人的实践可以培养一种更乐意帮助更多人的爱好,甚至包括那些原先被视为敌人的人。[2] 这个过程意味着,自然的观察者由此"最后同样看待那些原先使他感觉不快的对象",因为他终于明白这些对象的组织也要适应自己的环境。"所以,莱布尼茨把那只自己用显微镜仔细观察过的昆虫放生,让它重新爬回自己的叶子上,因为他自己由此受到启发,放生那只昆虫只会对它有好处。"[3]

康德把自己的关注集中在用来澄清一个人对自我利益的混乱的事情上,因为这种澄清必然导致对他人的尊敬,向他们显示出对他们的人的尊严和福利要求的公正态度。一个化学分析员在凝结石灰时,得把碱和石灰溶到氯化氢里,[4] 同样,康德要识别个人相互作用中的本质因素,因为这些因素引出那种可以被讲清楚的、合宜的、充满敬畏然而是理性的回应。"那种你自己也许不得不与一切自然力量搏斗的东西就在你身上,包围着你,当自然力量与你的道德原则发生冲突时,那种东西就把它们打败,那是什么呢?"[5] 康德发现,人能够作仔细的、批判的辨认,能够承认自己和自己的行为,毫无例外地

① 参见 P. Gardiner"作为一种美学观念的自由"(Freedom as an aesthetic idea),第 27 ~ 39 页,载 A. Ryan 编:《自由的观念——以赛亚·柏林纪念文集》(The idea of freedom: essays in honour of Isaiah Berlin, O. U. P., 1979);L. A. Blum:《论友谊、利他主义和道德性》(Friendship, altruism and morality, Routledge & Kegan Paul, 1980),第 1 ~ 66 页。H. Arendt:《精神生活》2:"意志行为"(The life of the mind, 2, willing, Secker & Warburg, 1978),第 255 ~ 272 页,论康德对"精神扩展",训练继续观看的想象,尤其是不偏不倚地建立评价的恰当距离的兴趣。然而,这是伴随内在化的"对象",思想者由此可以受它影响。替人设身处地考虑,把自己放在所有其他人的位置上,保持首尾一贯,这些都是一个人能够与别人交往、分享的基本准则。参见 H. Arendt:《过去和将来之间》(Between past and future, Meridian, 1963),第 219 页以降。

② 《康德全集》卷六,第 402 页;Ellington,第 61 页。A. Hofstadter"康德的美学革命",载《宗教伦理学杂志》(Kant's aesthetic revolution, Journal of religious ethics, 3:2, 1975),第 171 ~ 191 页。

③ 《康德全集》卷五,第 160 页;Abbott,第 258 页。

④ 《康德全集》卷五,第 92 页;Abbott,第 186 页。

⑤ 《康德全集》卷六,第 483 页;Ellington,第 152 页。

遵行一切有利于那些日常行为的指导原则,并且能够自我赞赏。就人的彼此来说,有了这些东西也许才能抑止他们自己个人的自爱,保证相互的忠诚。[①] 本森(John Benson)最近评论过"自主的人"说,"自律既呼唤一颗柔软的心灵,也召唤一个僵硬的头颈",冷峻和柔顺之间的平衡很难做到,也不是对所有环境都合适的。[②] 康德对人格的理解着重鼓励继续努力找到那种平衡,近似一种纯粹意向的自己识别的范式——那种"意志与道德律的完美一致会是神圣的东西"。[③]

康德没有觉得不可能把人的理智与神的典型理智加以比照(不用争辩说他知道存在着这样一种神的理智),同样,他把争取纯洁性比之神的"实质性的神圣"[④] ——必然为他人行善而不能做别的这样一种存在的理想。我们只能从平常生活中近似地理解这样的理想,例如,一个谦卑朴素的人"具有更高的诚实品格,由此我自惭不如"。正是这个榜样,"向我展示一个法则,当我用它与自己的行为作比较时会克制自己的自负。这条法则即服从我眼见东西的可实践性,为我眼前的事实所证明。"[⑤] 确实,正如马基龙指出的那样,"善的意志,把我们自己和我们的朋友作为目的而非手段来对待,这些东西不是我们能够抓到的蝴蝶,不是像在一个玻璃盒中有如此多道德

---

① 《康德全集》卷四,第 401 页;Abbott,第 17 页注。参见 A. Broadie 和 E. M. Pybus "康德的'尊重'概念"(Kant's concept of "respect", Kant - Studien 66, 1975),第 58 ~ 64 页;A. Lazaroff"康德的崇高:美学的判断和宗教情感"(The Kantian sublime: aesthetic judgement and religious feeling, Kant - Studian 71, 1980),第 202 ~ 220 页。

② J. Benson"谁是那个自主的人?"("Who is the autonomous man?", Philosophy, 58, 1983, 5 ~ 17),第 16 页。

③ 《康德全集》卷五,第 122 页;Abbott,第 218 页。参见 B. Harrison 评论"整体的观念,它渗透了康德的道德哲学,那种道德性只能被理解为关于一组理想的关系,完全超越相互适应或理性的自利所有这些普通常识的考虑;如此彻底地超越所有这些考虑,在事实上达到默然走向死后生活的可能性。" 他的论文"康德和真诚的宗教狂热者",载 S. C. Brown 编:《启蒙的哲学》(Kant and the science fanatic, in S. C. Brown ed. Philosophies of the enlightenment)。

④ 《康德全集》卷五,第 41 页;Abbott,第 130 页。《康德全集》卷五,第 158 页;Abbott,第 256 页以降.《康德全集》卷六,第 66 页以降,Greene/Hudson,第 60 页以降。

⑤ 《康德全集》卷五,第 77 页;Abbott,第 169 页。参见《康德全集》卷六,第 48 ~ 49 页;Greene/Hudson,第 44 页。

奖品那样毫无价值的东西，"[①]但是，承认人类完美能力在其他方面的证据却是可能的。就人目光所及的范围而言，这样完美的最高事例会是这样的人，他的言行表明内心的平和，同时乐于为他人利益服务。他——虽然"为最大诱惑"所吸引——将毅然担当所有自己的苦恼，即使是一种可怕的和耻辱的死，为了甚至自己敌人的善。[②] 理性令人信服地建立道德的概念，但是，"神圣福音"却表明用不着怀疑法则所要求的东西的可实行性。[③]

休谟抱怨过自然的吝啬，[④] 但康德却利用自然的极度俭省，那种"犹如"去假定说，自然已经愿意给人在文化、社会组织和最高的道德生活中获得能够得到的一切东西。人已经通过自己的活动成就了自己，得到"生命和福利的价值"。[⑤] 我们惟有首先"通过试验自己的各种力量"来了解它们。[⑥] 如果情况就如康德所提到的那样，一切事物都是有益于这种或那种事物，那么，在它本身就没有什么是白费的了(甚至毒药也有自己的用途)。[⑦] 而且，和谐的自然产物的每一个部分都展示了手段和目的的相互作用，因而，人的品格需要关注理性的鼓励，参与他人的福祉(他们在自身方面是目的，不是另一个目的的手段)，就像参与一个人自己的完美那样。在一个有机体中的一切东西既是手段也是目的，同样，某个表现出"一颗在履行自己义务时

---

① 马基龙"康德的不可知论"(Kant's agnosticism, Blackfriars, 28, 1947, 256～263)，第261页。参见《康德全集》卷五，第274页；《判断力批判》Meredith英译本，第127～128页："如果我们剥除一切能够把自己托付给感官的东西的这种表象，它将因此只是带来一种冷酷的和无聊的认可，而不是带来任何活的力量或者情感——这种害怕完全是不应当的。相反的情况才是真的。因为，当再没有什么东西满足感觉的眼睛，道德的不可犯错的和不可消除的观念占据我们的视阈，有必要抚慰无限制的想像的激情，防止它燃起狂热，而不是寻求让这些观念帮助想像和幼稚设计来惧怕它们缺乏能力。"

② 《康德全集》卷六，第61页；Greene/Hudson，第55页。参见，论在身体方面表现出某种道德品质的可见性的重要性，《康德全集》卷五，第235～236页；《判断力批判》Meredith英译本，第79～80页。

③ 《康德全集》卷四，第408页；Abbott，第25页。

④ Wollheim：《休谟》(Hume)，第181～184页。

⑤ 《康德全集》卷八，第20页；《论历史》，第97页。

⑥ 《康德全集》卷五，第178页；《判断力批判》Meredith英译本，第17页关于导论的注。

⑦ B771。

感到幸福的心”(因此不会是认识的自满)的自然、统一和沉静的人,[①] 准会认识理性妥当地着手自己识别的任务。康德找到进一步说明这种妥当性的路径,并且由此指出,理性能够通过不断思考美德的“感性特征”,用和谐的方式产生实践的效果。德行的真正形式没有任何装饰,[②] 却总是带有它自己的恩典。(类比地说,那个把法则看作自己的化身而不需要强制执行的君主,可以被恰当地称之为“施恩的主”。)[③] 康德承认说,艺术家的洞观使他自己懂得如何制造某种东西,因为他的意图内在于这个东西本身。自然也可以作如是观,“因为在它之中对自己形式法则的遵从,至少与目的的可能性和谐不悖,而目的在它之中根据自由法则而被实现”。[④]确实,艺术家使用的材料是有限制的,由此,他的理性通过自己的所有能力——沉思的、使意义统一起来的和提供意义的能力——得到表达;而且,他能够体验自然和道德推理之间和谐的相互作用:

> 我们常常说自然对象是美的,艺术对象也是美的,这似乎基于某种道德的评价。我们说房子和树雄伟壮观,说草原在欢笑,甚至颜色也被说成是天真无邪的、谦虚的、柔软的,因为它们激发这样一些感觉,有点儿类似于由道德判断所产生的心灵的意识状态。[⑤]

此外,人们能够说,在欣赏他人和着力培养交往能力中表现出来的兴趣不仅在于欣赏,而且涉及道德,因此有助于发展出对于“总是

---

① 《康德全集》卷六,第 24 页;Greene/Hudson,第 19 页注。

② 《康德全集》卷四,第 426 页;Abbott,第 44 页。

③ 《康德全集》卷八,第 294 页;Reiss,第 77 页注。见 B840 以降。

④ 《康德全集》卷五,第 176 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 14 页选自导论。参见 B854,“然而,有意图的统一是理性运用于自然的一个重要条件,我不能对它视而不见,特别地正如经验给一个人提供如此合适的关于它的各种例子一样。”

⑤ 《康德全集》卷五,第 354 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 225 页。参见 E. Cassirer:《康德的生平和思想》(Kant's life and thought, trans. By J. Haden, Yale U. P., 1981),第 271 ~ 360 页论第三批判。

优秀的那种可爱的人自己"来说更具批判性的态度。[1]

"可爱的人自己"(不幸地)也造成了某种缺乏整体性的无恩典,正是因为人类的代理者确实认识他对自己和对他人的义务,而且还发现自己在自由行动时,往往不是在实现自己的义务,而是自己在与自己发生冲突。他知道不应该把他人当作实现自己目的的手段,而是像对待目的那样对待他。不管现实情况如何,当他为邻人服务而且探询他自己的神圣东西时,他会服从自己提出的行动原则,从而表现出一切对神的荣耀的需要。[2] 他的道德理想无异于廓清对神的荣耀和支配的渴望,"再加上对权能和报复的理解"。[3] 总之,人类理智的界限表现为:"上帝和永恒性带着自己值得敬畏的尊严"没有"不停地站在我们眼前"。[4] 知识的界限也澄清了这种说法,我们应该把人类目前的状态视为整个可能的最完美的世界,既然我们应该知道所有世界,以便把它们与这一个世界加以比较——换言之,我们并非无所不知的。[5] 正是人的知性不能够回避"必然要在事物可能性和现实性之间作出区别",即使某种东西还没有实存,"我们总还是在自己思想中给它一个位置,或者说,如果有某种我们对其还没有形成概念的东西,我们还是想象它是被给予的"。这种区别还没有理解其认识的方式(可以说是神的理智)会这样表达自己,"一切我所知的对象都是存在的,也就是说,是实存的",[6] 正如卡西尔(Cassirer)评论莱布尼茨神义论的一种最后的、间接的批判主义一样。[7] 神学的信念既不受他威胁,也不把他弄倒。

可以说,道德存在者也不会由于友善而缩短寿命。神似乎被类比为像慈父般地视他的臣民为未成熟的孩子的管理者,因为"这些孩

---

① 《康德全集》卷四,第 407 页;Abbott P. Guyer:《康德和欣赏的主张》(Kant and the claims of taste, Harvard U. P., 1979),第 387 页。论美的和道德的价值的不可通约性。参见 A. Kolnai 的论文,"美学和道德的经验",载他的《伦理学、价值和实在性》(Aesthetic and moral experience, of his ethics, value and reality, Athlone, 1977),第 187~210 页。

② 《康德全集》卷五,第 83 页;abbott,第 176 页。

③ 《康德全集》卷四,第 62 页;Abbott,第 62 页。

④ 《康德全集》卷五,第 147 页;Abbott,第 245 页。

⑤ 《康德全集》卷五,第 138~139 页;Abbott,第 236 页。

⑥ 《康德全集》卷五,第 402~403 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 56~57 页。

⑦ Cassirer:《康德的生平》(Kant's life),第 353~354 页。

子不能分辨什么是对自己真正有用或有害的东西”,他们因此不得不“纯粹被动地做事,靠政府首脑告诉自己应该如何得以幸福,全然依赖领导者意愿他们幸福的友善”。[①] 对于康德来说,这样一个政府很可能是一个专制的政府,因为它终止了自己臣民的全部幸福,使他们变成木偶或者自动机。[②] 这只是一种转烤肉叉的那个人的自由,一旦上好发条,才会转动自己。[③] 有一种利于“真正的道德处置”的地方,由此一个理性受造者能够找到他自己与别人分享满意的方式,而这种方式与他的个人价值是相一致的。教皇曾经在《论人》(Essay on Man)中写道,[④] “有谁发现神的旨意不是善的和智慧的? 神的旨意给予什么并否决什么”? 康德恢复这些线索,肯定这应该是真的——“那种我们因着而实存的不可探究的智慧,正是在它所已经否定而不是承认的东西中的赞美的价值”。[⑤]

康德让自己去思考那样一个他要创造的世界,他把自己作为一个成员而置身于这个世界之中。他希望看到那个世界,在其中他有可能满足“用理性去规定幸福”的要求。即使在这个世界中,他清楚自己为幸福付出沉重的代价。[⑥] 然而,他发现自己不仅在自由地肯定这个世界,而且用真正的理性使它不受一个危险的、见不到的敌人的攻击。[⑦] 而且,他有责任使道德恶之不同于道德善不是如尘世不同于天国那样,而是如地狱不同于天堂——用基督宗教的意象来说,两者的划分是不可度量的深渊。[⑧] 法肯海姆(Emil Fackenheim)早就赞成这样一种说法,康德转向根本的恶,是出于一种严格的哲学理

---

① 《康德全集》卷八,第 291 页;Reiss,第 74 页。

② 《康德全集》卷五,第 101 页;Abbott,第 195 页。

③ 《康德全集》卷五,第 97 页;Abbott,第 191 页。

④ 第一部分第六节结尾处。

⑤ 《康德全集》卷五,第 148 页;Abbott,第 246 页。

⑥ 《康德全集》卷六,第 5 页;Greene/Hudson,第 5 页。

⑦ 《康德全集》卷六,第 57 页;Greene/Hudson,第 50 页。

⑧ 《康德全集》卷六,第 60 页;Greene/Hudson,第 53 页。参见 H. Arendt:《精神生活》2,第 63 ~ 73 页论“使徒保罗和意志的无力”(The apostle Paul and the impostence of the will)。

由，就是说，需要为道德自由的合理给出一种充分的和妥当的证明。[1] 把一个恶棍说成意志薄弱者是毫无意义的，因为，不能说，毕竟就他的意愿来说他想的是善，然而就他追随恶却是个不够坚强的意志薄弱的牺牲者。新的评价应该是这样的，人们"意识到道德律，却仍然（不时地）硬要接受自己那种偏离这个道德律的信条"。[2] 就是说，一切人类所过的生活，都预设了作恶的抉择。唯一的救赎是全心全意地、彻底地转变作恶的抉择，心灵的改变是从善的基础。[3] 因此，现在对康德提出的问题，"人们究竟如何能够期待某种完美笔直的东西使如此弯曲的木头变直？"就有了答案。[4] 这个回答不得不处理那种能够选择善的经验，尽管具体表现在恶的选择中的那种能力是脆弱的、搀杂的甚至颠倒的。一个道德的存在因此将乐意承受良心责备的痛苦，作为根除它的原因的有效手段。用另一种方式来看，痛苦会表现为经验谦卑的结果，即"对自己的缺点采取毫不调和的批评形式"。[5] 即使当一个人经验自我满意（"类似我们能够唯一归结为最高存在的那种完全自足"），[6] 他也从来不可以绝对确信，他的动机——最终对他也是不可思议的——绝对纯粹是自利的。甚至"神圣福音"也会向他建议把善归于追问，"为什么你叫我（你所见的他）为善？难道没有人是善（善的榜样）除非上帝（你没有看到的他）"？[7]

在回避沾沾自喜的恶时，康德不得不回避自我赞美，以便对其进行批判、进行怀疑。他还得把自己从约纳斯（Hans Jonas）称之为"迷宫般的主体性结构本身——代理者欣赏自己和所有自己的可能

---

① E. L. Fackenheim"康德和根本的恶"（Kant and radical evil, University of Toronto Quarterly, 23, 1954），第 339 ~ 353 页。

② 《康德全集》卷六，第 32 页；Greene/Hudson，第 27 页。

③ 《康德全集》卷六，第 48 页；Greene/Hudson，第 430 页。

④ 《康德全集》卷八，第 23 页；《论历史》，第 17 ~ 18 页。参见 H. Arendt：《人的处境》（The human condition, Doubladay, 1958），第 219 页；论"人心的黑暗"（The darkness of the human heart）；A. Kolnai"道德恶的论题首要性"（The thematic primacy of moral evil, Philosophical Quaterly, 6, 1956），第 27 ~ 42 页。

⑤ 《康德全集》卷五，第 264 页；《判断力批判》Meredith 英译本，第 114 页。

⑥ 《康德全集》卷五，第 215 页；Abbott，第 215 页。

⑦ 《康德全集》卷四，第 408 页；Abbott，第 25 页。

性”——中摆脱出来，因为主体性以为它也具有实在性。那些恶的可能性——“通过自己所发现、所发明、所创造——已经分有了意志的实现，因此仿佛从意志那里得到了自己的权力价值”。[1] 意志想得到神圣的真正尝试也许是把自己谴责为一种无神圣的意志(莱布尼茨的神可能具有康德认为的意志)。确实，一个人自己的诚实对于自我评价是十分重要的：“如果诚实被接受为一种基本原则，就会把我们从渴望造成自己相互同意的谎言中解救出来，不被谎言的恶蛇所缠绕”。[2] 人们多有批评康德对于诚实的完全肯定，批评者更多地把这种立场归结于他的宗教信条。事实上，并非康德本人把争论看得太重。利奇(Edmund Leach)最近提出，我们撒谎的能力也许是在我们身上最为鲜明的人类本性，它来自我们拥有的语言，使我们得以计划和实施范围更大的故意欺骗。[3] 对于康德来说，这不仅导致真正可能的自我知识的死亡，而且扼杀了他褒奖的自由和公开交往。“撒谎是放弃做人，仿佛是一个人所具有的人类尊严的毁灭”。[4] 然而有必要进一步承认，诚实决定了康德所说的，道德上必定需要有一个上帝。[5] 这里，雅斯贝斯把康德的意思说成是，一个人不得不面对圣经

---

① H. Jonas“意志的深渊：对保罗‘罗马书’七章的哲学沉思”，载《哲学论文集——从古代信条到技术时代的人》(The abyss of the will: philosophical meditation on the seventh chapter of Paul's Epistle to the Romans, of Philosophical essays: from ancient creed to technological man, Prentive Hall, 1974)，第 335～348 页。

② 《康德全集》卷六，第 37 页；Greene/Hudson，第 32 页。参见 H. J. Paton“撒谎的托词——康德伦理学中的问题”(An alleged right to lie. A problem in Kantian ethics, Kant-Studien, 45, 1954)，第 190～203 页。G. E. M. Anscombe“近代道德哲学”，第 26～42 页，载《伦理学、宗教和政治：哲学论文集》卷三(Ethics, religion and politics: Collected philosophical papers 3, Blackwell, 1981)，第 27 页。这里，它显然从来没有对康德发生过，一个谎言被相关地描述成就是一个谎言，如一个在诸如此类环境下撒的谎。

③ E. R. Leach“人、主教和猿猴”，第 19～21 页，载《自然》(Men, bishops and apes, of Nature, 293, 1981)。

④ 《康德全集》卷六，第 429 页；Ellington，第 90～91 页。

⑤ B857。

宗教的真正气质,它要求付出所有的诚实;[1] 不仅因为它对于人类尊严是本质的,而且因为它仍然是设想那个超越的神的唯一可能的方式。他不需要用诗人的才华来表达这种关系,[2] 惟有像一个人诚实做事那样去真诚地思考和言说,仔细想清事物应如何存在就够了。

道德确定性依赖康德称之为道德情感的主体性根据。[3] 当他在"第一批判"和"第三批判"中论述道德确定性、道德信念和道德信仰的时候,自然把自己不得不说的与在舆论、事实和信念之间的区别结合起来。[4] 照道理我们可以猜测,他也许不得不审慎地提到布特勒(Butler)在《论类比》(Analogy)中那关于作为生活指导的或然性的困难部分。[5] 人们还记得,布特勒在沉思的、实践的实质和长期后果之间作出区别。在他看来,信念和行动总是跑在或然推理对它们加以平衡之前。在两大批判中,康德举出自己早期研究舆论为例(布特勒的沉思的实质)说,在其他行星上也存在理性居民。这就假定说,当经验原则上能够解决问题,人就从来不会如此接近能够被发现的行星。布特勒表示为实践的实质的东西,康德说成是事实的实质。例如,事实是某种能够为经验所验证的东西。而且,康德在"第三批判"中清楚地把自由运作的经验加以具体化。在"第一批判"中,自由也许暗示着康德说成是"我们人性的高尚的素养,而生命的短暂如此地

---

① K. Jaspers:《历史的起源和目标》(The origin and goal of history, trans. by M. Bullock, Routledge & Kegan Paul, 1953),第 91 页,他的《哲学》(Philosophy, trans. by F. B. Ashton, Chicago U. P., 1971, 3)第 66 页。参见 E. Gilson:《中世纪哲学精神》(The spirit of medieval philosophy, trans. by A. H. C., Downes, Sheed & Ward, 1950),第 344 ~ 345 页;S. Bok:《谎言》(Lying, Quartet, 1980),第 42 ~ 46 页。

② 《康德全集》卷五,第 334 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 176 页。参见 M. Warnock:《想像》(Imagination, Faber & Faber, 1976),第 35 ~ 71 页。她的演讲"想像——美学的和宗教的"(Imagination - aesthetic and religious, Theology, 83, 1980),第 403 ~ 409 页。

③ B857。参见 Allen W. Wood:《康德的道德宗教》(Kant's moral religion, Cornell U. P, 1970),第 10 ~ 37 页。

④ B850 ~ 855,《康德全集》卷五,第 467 ~ 476 页,《判断力批判》Meredith 英译本,第 140 ~ 144 页。

⑤ 参见 I:ii 的注 60。

妨碍着我们力量的充分操演。"[1] 布特勒对长期后果的追问,康德借助道德情感的主体根据加以处理。就是说,主体具有怀疑的自由,但不可避免地作为个人信念的结果。"虽然这确实听起来有点危险,决不意味要谴责说,每个人为自己创造了一个神。不,必须根据道德概念使自己成为这样的神。"[2] 或者,用另外方式表示,"我甚至不必说,存在一个上帝正是道德上的确定性,云云。"而是,"我在道德上是确定的,等等"。[3] 正是这种长期后果的实质,联结起对人尊严的毫不妥协的承诺,寻找动机的纯洁性和不偏不倚地服务于他人,而不管什么样的压力会削弱那种真心承诺。康德准备用"信仰"这个字眼——显然他是从基督宗教挑选出来说的——表示道德的理性态度,由此确保超出理论知识限度的真理以及"用理性自由地褒扬"。[4] 由此,他要质疑的问题是,"不错,现在谁是无信仰者?是那个在不知道自己所希望的东西将如何产生的情况下仍然信任的人吗?或者,是那个一直坚持知道在其中人们摆脱恶的方式——如果他不能知道这一点,就会放弃对这种摆脱的一切希望的人吗?"[5]

康德试图把神的含义作为一个前设,必然假定要寻找表达自己个人信念的方式——他指这种信念并非对于他来说的私人信念,而是"权威的"和普遍有效的信念。[6] 例如,在描述一个神具有最高的完美时,人们可以说,他是全知的。意思是说,他知道"我的行为直至在所有可能情况下、在所有将来时间中我的精神状态的最深根源"。[7] 这不是因为他能够"识透自然的目的包括它们整个范围,并且……设想所有其他可能范式,用来比较有充分根据说是目前最好的那一个"。[8] 人们必须说,他是全能的,使美德有其结果;他是所有

---

① B855。参见马基龙:《形而上学问题》(The problem of metaphysical C. U. P., 1974),第58页以降。

② 《康德全集》卷六,第168~169页,Greene/Hudson,第157页注。

③ B857。

④ 《康德全集》卷五,第471页;《判断力批判》Meredith英译本,第145页。

⑤ 《康德全集》卷六,第172页;Greene/Hudson,第159~160页。

⑥ 《康德全集》卷六,第114页;Greene/Hudson,第105页。

⑦ 《康德全集》卷五,第140页;Abbott第258页;B843;《康德全集》卷五,第444页;《判断力批判》Meredith英译本,第111页。

⑧ 《康德全集》卷五,第441页;《判断力批判》Meredith英译本,第107页。

的善和正义，"因为这样两种属性结合形成智慧，构成了这样的条件，使一个至上因由此成为由道德律支配的最大善的源泉"。[1] 他一定是永恒的，由此自然的最终和谐和自由从来不会阙如；同时又是无时不在的，"由此他直接地满足每种最高善所要求的东西"。[2] 在《论宗教》的一个注解中，康德慎重地表明，他正给出一个自己更早时所使用的观念解释——与牛顿一样，引力规律代表大家所熟悉的神在世界中的处处显现。康德因而评论说："这并非试图解释它(因为上帝在空间的实存陷入某种矛盾)，而是解释一种唯一关注有形物体与世界整体统一的伟大类比，一个无形原因这里归于这种统一"。[3] 因此，他竭力表现自己的全然自足的神，说神具有一切理性存在者的整个实存的一种独一无二的理智直观——因为，"时间的限制对他来说起不了作用"的神，根据道德律看到一整体的无限的相继。[4] 康德从来没有忘记提醒人们注意自己的步骤，总是随时合宜地告诉他们这一点。可以说，康德一直寻求把神设想为理智的神。"如果我运用自己理性的某种功能，这就不仅是允许的而且是不可避免的。但是，我没有任何权利自我夸耀说，我能够把理智归结为那种存在，因而根据它其中的一种属性来认识它"。因为在这种情况下，他必定省略自己由此知道一种理智的条件。[5]

这些属性涉及的正是作为"必然的假定"的神，但是，道德人可以承认没有这样一个本质上作为道德实践的神，正如康德理解的那样。道德人的神确实必然是康德这样一个意思的表达：他不能够在真空中成长，"在其中部分地体现出我们人类尊严的内省，紧连着对不可变的外在秩序的责任"。[6] 但是，还有神的其他属性与他的道德情感交织在一起。他带着这种情感表达自己对道德辨别负有责任的深厚感情，对于他来说，道德情感把神与他的道德信念结成一体，由此必

---

① 《康德全集》卷五，第444页；《判断力批判》Meredith英译本，第111页。

② B843。

③ 《康德全集》卷六，第138页；Greene/Hudson，第130页注。

④ 《康德全集》卷五，第123页；Abbott，第219页。

⑤ 《康德全集》卷五，第484页；《判断力批判》Meredith英译本，第162页。

⑥ 马基龙"对时空的某些思考"(Some reflexions on time and space, of Archivis di Filosofia, 1980, 369～375)，第371页。

然假定神只可以不断接近。康德这样来认识创世的“最后目的”,[1]与创世相关的“对世界的沉思本身也许拥有一种价值”。这是一个意图,人本身可以具有这个意图,而且就在于人所达到的东西中——换言之,就是他的善良意志。[2] 康德说,这是神在创造世界中的最终目的,符合与神圣意志相和谐的神所规定的条件。[3]

认同这点就等于同意康德说,在一切把神视为宗教对象的东西中体现出三种道德属性:神圣法则给予者和创造者;善的管理者和保护者;正义的审判者。康德用这三种属性作为衡量神的形而上学完美意义的标准。道德属性来自于他对人类尊严的某种因素的分析,例如:自我合法性的选择;遵从自我辨认的道德原则导致对自己满意的可能性;严肃的自我赞美的必要性。他把人类尊严的要素与道德情感联系起来——当某个人感受生存的恬然宁静,会对美妙自然环境那未知原因抱有感恩和尊重;感情的需要服从于一种自愿的奉献和实现一个最高主的诫命;当不留神偏离义务的承担时,要有甘于承受惩戒的勇气;等等。[4] 正是当他通过自己认同这些情感时,他发现自己能够认同他在道德上加以确定的那个神。

因着神,康德避开由于自我赞美而对神的不信任,发现自己所需要的那个道德“避难所”。诚如他所说的那样,从他的内在自我的观点来看,他是一个可沉思冥想的对象。[5] 正是通过沉思,他实际听到对自己责备的声音,“一种他不得不去考虑的审判的声音。”心灵倾向于“扩大它的道德情感”,不管多么转瞬即逝地、多么随意地想象“一个不在世上的对象,以便——如果可能的话——证明在这样一个对象眼中自己也是忠于职守。”[6] 虽然康德承认人的罪咎因而判定没

① 《康德全集》卷五,第434页;《判断力批判》Meredith英译本,第98页。

② 《康德全集》卷五,第442页;《判断力批判》Meredith英译本,第108~109页。

③ 《康德全集》卷五,第131页;Abbott,第228页。

④ 《康德全集》卷五,第482页;《判断力批判》Meredith英译本,第159页注;《康德全集》卷五,第447~448页;《判断力批判》Meredith英译本,第112~113页。

⑤ 《康德全集》卷五,第443页;《判断力批判》Meredith英译本,第109页。

⑥ 《康德全集》卷五,第447~448页;《判断力批判》Meredith英译本,第112~113页。

有根据获得恩泽,[1] 但是他坚信道德进步的必要性。[2] 由此,他不得不提出这样的问题:"什么导致我们作出正确的行为?"[3] 有时的确会出现这样的事情,一个不义的人,特别是一个拥有不寻常的作恶力量的人,没有受到死刑的惩罚,公正的旁观者只好带着无奈的叹息顺从天命。[4] 即使情况并非如此,康德发现自己思考的东西是一种必然的审判,本身迫使任何人反思对错。除了自我责备的声音,他还听到另一个声音说,"这必须有所区别":"结局从来不可能都是一样的,不管一个人做得对或错,不管由于羡慕还是冒渎,即使对于他的生活目的,至少就眼前所能看到的而言,他的美德没有给他带来报答,他的犯法没有遭到惩罚。"[5] 自我满意本身只能类比地用于道德人有所不同的东西上,而不能是犯错人的类比。道德情感促使的并非康德所描述的对神的信任,而是对谈论未来生命,谈论另一个世界,谈论被祝福的未来前景具有某种意义的信念。[6] 然而他强调说:

> 我们对将来一无所知,我们不应该寻求比理性地与道德动机及其目的结合起来的东西知道得更多。这里属于这样的信仰,没有人所不意愿做的不善的行为,会在另一个世界中具有对造成它们的人来说好的结果;因而,无论一个人在自己生命行将结束时觉得自己是多么地值得责备,亦不必为此缘故而不去做至少一件自己能够做的更善的行为……[7]

---

① 《康德全集》卷六,第 140 页;Greene/Hudson,第 131 页注。

② 《康德全集》卷六,第 123 页;Abbott,第 220 页注。

③ 《康德全集》卷六、卷五;Greene/Hudson,第 4 页。

④ 《康德全集》卷八,第 260 页;Despland,第 288 页注。参见《康德全集》卷五,第 449 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 177 页注。

⑤ 《康德全集》卷五,第 458 页;《判断力批判》Meredith 英译本,第 129 页。

⑥ 《康德全集》,第 123 页;Abbott,第 220 页注,B857 ~ 858。参见 E. Wolff"康德和灵魂的不朽"(Kant et l'immortalité de l'ame, Archieves de philosophie, 34, 1971),第 451 ~ 471 页;马基龙"权力政治和宗教信仰:第五次马丁·怀特纪念讲座",载《大不列颠国际研究杂志》(Power politics and religious faith: the fifth Martin Wight Memorial Lecture, British journal of international Studies, 6, 1980),第 1 ~ 15 页。

⑦ 《康德全集》卷五,第 161 ~ 162 页;Greene/Hudson,第 150 页注。参见 S. W. Sykes"死后的生活,基督宗教的天国论",载 R. W. Mckinney 编:《基督、创世和文化》(The Life after the Christian doctrine of heaven),第 250 ~ 271 页;T & T, Clark, 1976。

这个希望被他的道德不确定性意识所咬住，却仍然激励道德的行为。它基于一种理解人类生存的方式，即基于给人自己以某些理想的许诺。无论表面上对那些理想有多少威胁，都要渴望它们的实现——即使那种实现不过是超出可能想象的那么一丁点儿。所以，"当我们考虑尘世生活终结不可能是所有生命终结这样的可能性时，这决非等于对神的旨意的辨明；毋宁说，这是由理性的道德信仰所通过的最高审判，它能够给随时可见的怀疑者以耐心，但并不满足他的怀疑"。①

*　　*　　*

在对由所谓神主张的抗辩作出最后的估计之后，康德让自己那"本真神义论"一劳永逸地终止那种抗辩行为。他提醒自己的读者注意"我们反思超出我们所及的主体的必然界限"。② 神义论——正如他已经理解到我们的情形那样——需要心的端正、真诚和虔敬的忏悔，清掉人所有的怀疑和毫无感觉的虚假信念。③ 只有具备像约伯那样的品格，人才能获得神这位审判者的接纳。甚至在一开始正是约伯式的品格，才发出鼓舞人摆脱自己窘境的声音。康德在《论宗教》中强调过，人的自由绝对为所有道德事情所需——对某种宗教的认可也毫无例外。否则，宗教准会被踩碎在他的脚下。他需要为善的意志留出一个位置说，"主啊，我相信你，把我从不信中拯救出来吧！"这是他那节"关于信仰事情中的良心指导"的结语（除注解之外）。附加到这一节的注解，是对这句引语的评论。它关涉真诚——"一切人所说的东西都要带着真诚去说"；它是一种展现在各种诱惑面前被寻求的心灵性质；它担当着许多奉献，比其他任何德行更需要早早地加以看护和培植。④

康德那本真神义论激长在一种特别令人不舒服的自我褒扬中，如此令人不舒服，仿佛是在与另一个人见面时全然不受欢迎的客人。

① 《康德全集》卷八，第262页；Despland，第289页。

② 《康德全集》卷八，第264页；Despland，第290～291页。

③ 《康德全集》卷八，第266～267页；Despland，第293页。

④ 《康德全集》卷八，第270页；Greene/Hudson，第178页注。

它依赖于已经形成的对过去行为的关注和对现在的渴望这样的习惯,使它们成为自我检查和自我认可的对象。康德把真诚视为"在信仰和改正错误方面最主要的要求,而欺骗则是人类本性中的主要恶行"。① 撒谎是人的天性,"假装不是有意伤害"会完全毁灭一个人的品格。他特别强调"这种口是心非深藏在心中,因为人会在良心面前没法伪造他最内心的情感"。② 服从"那个细察人心的神"吧,一切都逃不过"世界审判官那洞见一切的眼睛",③ 伪装将绝对要被剥掉。

这种信念来自使他的道德经验对自己变得更为清楚的语言,似乎终究依赖进一步的坚信——一个人要敢于赋予上帝的"爱"以意义。正是在他1794年论末世论的文章里,他提醒自己的读者注意,基督宗教旨在促进对义务遵守的热爱并且引出这种热爱。它既不需要奴役,亦不需要无政府状态,而是需要为自己赢得"人的心灵,由此人的理解借助他们的义务法则概念得以最好的澄清。人通过最终意图的选择所感受到的自由,造成他们爱的合法性价值"。④ 这种就人方面而言的爱,已经被康德解释为"从人自己的自由选择和法则的赞同中得出的服从(做人子的义务)"。⑤ 因此,神会允许说,自由在完成人善良意图的努力,⑥ 产生"根据道德所追求却超越我们的权力的最高善时,也能造成好人的不足——不管这种不足会是什么"。⑦ 康德——至少从一个方面来看——似乎已经同意自己——不管多么曲折地——接受在莱布尼茨《上帝因》(Causa Dei)中所发现的基督论,并且努力阐明"上帝是爱"这样的信仰条文。他自己承认说,我们能够尊重天父,我们爱他是因为他的爱是"那种人的道德认可能够加以度量的爱——直至他的神圣法则"。我们能够尊敬天父的儿子,这

---

① 《康德全集》卷八,第267页;Despland,第294页。

② 《康德全集》卷八,第270页;Despland,第296页。

③ 《康德全集》卷八,第268~269页;Despland,第295页;《康德全集》卷八,第330页;《论历史》,第72页。参见J. Wisdom《悖谬的发现》(Paradox and discovery, Blackwell, 1965),第23~33页;D. Z. Phillips《没有解释的宗教》(Religion without explanation, Blackwell, 1976),第143~150页。

④ 《康德全集》卷八,第338页;《论历史》,第82~83页。

⑤ 《康德全集》卷六,第182页;Greene/Hudson,第170页。

⑥ 《康德全集》卷六,第120页,第101页;Greene/Hudson,第110页,第92页。

⑦ 《康德全集》卷六,第182页;Greene/Hudson,第170页。

是“由他建立并喜欢的人性范式”。我们能够尊重神圣的鬼魂，因为神对他的嘉奖“取决于人同意那种接受爱的条件，因此启示了爱基于智慧。”然而，我们不应凭借这种“多样形式的人格性”来祈求神，既然他永远不过是独一无二的：“但是，我们以被他爱的对象的名义来呼唤他，因为他自己把这种爱看得比什么都重要，由此我们渴望并且有义务使这种爱与自己的道德统一起来”。[1] 这些出自《论宗教》的文字直接涉及他在那部著作前言中所说的东西：人寻求某种他能够爱的东西，虽然他所尊重的法则不承认这个爱的对象是一种必然性，这个法则还是以那个对象的名字，“通过把理性的道德目标摄纳在自己规定的根据中”来扩展自己——它的目标就是把幸福与道德价值统一起来。[2] 那种“诚心伺奉”——无论在精神还是在真理方面而诚如康德借用圣经的话所说的——由于他的本真神义论在自己最终的维度中得以确立。[3]

草成于中大康乐园
2003 年 11 月 26 日
（译者工作机构：中山大学哲学系）

---

① 《康德全集》卷六，第 145 ~ 146 页；Greene/Hudson，第 137 ~ 138 页。

② 《康德全集》卷七；Greene/Hudson，第 6 ~ 7 页。

③ 《康德全集》卷六，第 192 页；Greene/Hudson，第 180 页。

康德、维兰与哲学的启蒙

利茨玛 著
莫光华 译

【编者按】作家、批评家、古典学家维兰（Christoph Martin Wieland，1733～1813）是德国启蒙运动后期的重要代表，史称德国小说的开创者；他创办的著名评论刊物《新德意志信史》在德国文化史上产生过深远影响；担任爱尔福特大学哲学教授期间，维兰研究古希腊史学和卢梭哲学，还翻译了莎士比亚的22个剧本，晚年转而从事古希腊、罗马文学翻译（翻译了阿里斯托芬、色诺芬、贺拉斯、卢奇安、西塞罗等人的作品）——作为康德的同时代人，其色诺芬翻译据说是为了清除康德哲学的流毒。维兰的小说创作都有思想意涵，篇幅长达千余页的长篇小说《阿里斯底波和他的几个同时代人》（Aristipp und einige seiner Zeitgenossen，简称《阿里斯底波》）就与柏拉图哲学和康德哲学有密切关系。

利茨玛（Jan Philipp Reemtsma）是出身于古典语文学专业的批评家、文学史家，本文是其研究维兰的长篇小说《阿里斯底波和他的几个同时代人》的专著《自我之书》（Das Buch vom Ich，1995年版）的第四章，原题"哲学"（现题为本编者所拟），其中谈到康德的《纯粹理性批判》问世时德语知识界的一些反应及其思想史背景，有助于我们了解德国启蒙时期的一些情况。文中引文，除特别注明者外，都出自维兰的小说《阿里斯底波》。

> 好！我要跟随这步伐，从改造我的外表做起，立即开始新的生活方式。你会看见：我这长长的胡须将很快消失，一种更愉快、更自由的生活方式将取代我迄今为止这种可悲的生活方式。……倘若我此后某时在路上撞上某位职业哲学家，我定然老远就避开他——无异于躲避一条疯狗。
>
> ——卢奇安(Lukian)[1]《赫摩梯姆斯或论哲学派》

《罗莎瓦的堂·希尔维奥》[2] ——这不正是可以被卡尔·迈[2] 这类作家用作笔名的一个标题么？但是不要忘了，维阑的这部长篇小说纯粹是为可爱的巴勒(Baare)写的，而此标题则旨在迎合读者的口味。绝没有谁强迫人按此标题所给人的印象那样去写这个长篇。可对于《阿里斯底波》这部小说而言，情况就不同了。这个标题甚至不再遵循那些老套路(诸如"某某人的故事"一类)，也不寻求任何标题上的类别归属(如《金镜》[Der goldene Spiegel])，它只作为关于内容和形式的纯信息出现；它的意蕴如此单调，以至于我只能想到，将其称之为"绝对干瘪"的标题：《阿里斯底波和他的几个同时代人》。要是有人不喜欢这样一个标题，那他真是个白痴。再回头说《罗莎瓦的堂·希尔维奥》，因为这个标题还没有完呢，它的另一半是《或者自然对狂热幻想的胜利》。这部长篇小说头一章题为"一类姑妈的性格"，然后才是正文。笔者在此处不拟多谈小说的内容；剩下的工作就都交给我们的女读者了：请您合上本书，祝你心情愉快地阅读《罗莎瓦的堂·希尔维奥》。

《罗莎瓦的堂·希尔维奥》末尾有个童话《比利宾克王子的故事》。对于这个童话，笔者本来还有许多话可以说，但暂时不在这里谈。不管怎么看，这个童话故事讲得确实有些冗长；它至少有些滑稽，但也不止于此。在这个故事里，标题中那个"比利宾克王子"有一次被一

---

① 【译按】一译琉善(Louqianos)，约120～200，古罗马唯物主义者和无神论者。

② 【译按】维阑的长篇小说。本文提到的维阑的其他作品主要有：《罗莎瓦的堂·希尔维奥历险记，或者自然对狂热幻想的胜利》、《金镜》、《阿迦通的故事》、《奥伯龙》等。以下不再分别加注。

③ 【译按】卡尔·迈(Karl May)，1842～1912，非常受人喜欢的德国消遣文学作家，写有不少冒险小说和幻想小说，其中不少被翻译成几十种文字出版，发行量巨大。

头鲸吞进肚子，差点淹死在那个庞然大物巨若湖泊的腹内，但他居然能挣扎着游到一个岛屿岸边，结果发现自己置身一个具有洛可可园林风格的梦靥（这有鱼儿，那有仙女，处处是修剪得规规矩矩的植物）。最后，他踉踉跄跄踏进一处葱葱茏茏的菜园子，一不小心踩上个番瓜。这番瓜竟然大声抗议对它的践踏，而且——此处姑且跳过一些细节——情况表明：这只番瓜之所以是番瓜，乃因为一个魔法师为了报复其通奸行为而将其变成这样的。魔法师仅保留了这只"番瓜""对理性和语言的使用"能力。"其中的头一项能力——正如魔法师所预计的那样——对我毫无用处，除了在我回忆起自己那些业已丧失的幸福时，令我备受折磨；而另一项能力，也只不过是些毫无价值的感叹唏嘘，或者一些令我不得不承受自问自答之苦楚的独白。惟有在这段叙述中，那个聪明人有些自欺欺人——因为，虽然番瓜这一形象和组织形式，可能很不利于观察事物，但它居然敏捷地达到了先验的（à priori）思考"。

这部作品写于何时呢？

写于 1764 年，也就是说，要比康德《纯粹理性批判》（Kritik der reinen Vernunft）的出版早 17 年。此时，我们终于可以松口气了：毕竟"先验"这一表达——特别是，如果本着强调的目的严格地来讲，它并非康德原创。然而，维阑却绝没有想要借助那个"番瓜"形象，指出一种可以专门用其首创者之名来称谓的哲学方向；此处毋宁说，他所指的，乃是一种特定的哲学立场。维阑喜欢孜孜不倦地修改自己的作品。不仅他的诗体小说，而且他的长篇小说在其"最终审定"版出现之前，都会历经他本人的一再修订。《罗莎瓦的堂·希尔维奥》出版于 1795 年——也就是在《纯粹理性批判》出版了 14 年之后。上述那一处内容是否还原封不动保留着呢？绝对没有——而是已经改为："因为，虽然番瓜这一形象和组织形式，可能很不利于观察事物，但它居然机敏地达到了超验的（transcedental）思考……"。在一部从广义上讲也是讽刺小说的长篇中，人们会容忍这样一个讽喻，尽管如此，如果说（据我所知）此前尚无人指出这一处文字上的变化，这仍然不必被解释为阐释者们对之充耳不闻。也许是基于纯趣味安全上的考虑——尽管这恰好是不可能的。

实际情况可能如之所愿。但无论如何，《阿里斯底波》的读者都

会注意到,维阑并没有让他的阿里斯底波处理哲学话题时避开某些恶意的捉弄。有一个柏拉图主义者,其女友偏要"设想世上也许有某种比柏拉图的原女人(Urweib)之纯粹影像更真实的东西"。阿里斯底波对此问题质疑时陷入了有关思辨:柏拉图关于男人与女人的原型由此或许可以缩短时间,因为仅有单纯的投影也许的确太单调了。他继续写道:"我向你承认,亲爱的斯彪西波(Speusipp),我本来也很想删除这个平淡的玩笑——尽管它文雅风趣,倘若我不是怀有一个隐秘的希望——算了,以后再谈这个。"

1799年,《新德意志信史》(Neue Teutsche Merkur)第二卷发表了一篇编者自己,亦即维阑本人撰写的评论,题为"关于赫尔德对《纯粹理性批判》之元批判的一句话"。维阑为赫尔德[①]的《对〈纯粹理性批判〉的元批判》(Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft)撰写了评论。该书分为两部分:《理智与经验》(Verstand und Erfahrung)和《理性与语言》(Vernunft und Sprache),并由哈特科洛赫出版社提供给图书博览会——顺便提一下,康德的《纯粹理性批判》就是该社出的。这部评论的开头如下:

> 自从肇始于普莱格施托姆(Plegelstrom)的所谓批判哲学获得成功并逐渐传遍我们的大学以来,已经有十五年了——一百五十年前的笛卡尔式哲学(Cartesianische Philisophie)主要在法国,还有行将结束的本世纪上叶的沃尔夫(Wolff)哲学在德国曾经获得这样的成功。尽管既因其难以洞穿的暗昧和无法把握的幽微,也因其有悖语言习惯以至于几乎需要一部全新词典的艰深术语,这种哲学遭到了普遍的抱怨(……);但是,通过其首创者及其热情的信徒和后学们不辞劳苦的艰辛努力,它终于赢得了对一大批老老少少的德意志人之理智的支配地位——或者确切地说,它赢得了对他们的统治。这种局面的消极后果如今已

① 赫尔德(Johann Gottfried Herder,1744~1803),德国思想家,启蒙运动的主要代表,狂飙突进运动的精神领袖。曾是康德的学生,哲学家哈曼的朋友。写过诗作,但主要是学者和文学理论家,其学术涉猎面甚广。他接受并净化了康德和哈曼的思想,并继承了莱辛的文艺思想,对歌德、席勒等一大批作家产生过重要影响。

经变得足够明显，而且，为了引起那些有责任看到这一点的人们的重视，"不要让国家(公共事务)蒙受损害"(ne quid res publica detrimenti capiat)。

这些话可真有些过分。"执政官们请注意，不要让国家(公共事务)蒙受损害"(Videant consules, ne quid res publica detrimenti capiat)——这是对罗马公社之首领们的警醒，以避免公社遭受损害。而维阑此处的评论又何至于此呢？康德的认识论在大学里的传播，究竟会产生怎样一种损害呢？可说这话的人却是认真的。在后来的年代里，维阑继续写道，可以把探寻以下现象的原因作为一次有奖征答的材料：

> ……在一个于真正的启蒙运动中曾经取得长足进步的民族里，康德哲学竟然能够招致如此众多的追随者，甚至还吸引并蛊惑了我们的一些最优秀的头脑——这是何以成为可能的？

维阑的论辩中有几点是奇怪的。首先，自然是他那个令人惊诧的论战联盟："启蒙者"维阑与赫尔德结盟反对"启蒙者"康德。其次，就维阑个人而言，论战的火药味非常浓烈。用本雅明(Walter Benjamin)的话来说，维阑并非"文学斗争中的统帅"。对于那些怀疑同时代文学和哲学的所有人而言，他都不是同党——甚至也非他自己的同党，因为对他而言，他提携的那些天才们，完全是些独立不羁(contre coeur)并能自己作出判断的人。我又一次记起他对青年歌德(Goethe)对他本人之攻击所作的信心十足的处理。不妨再想一想他给予青年叔本华(Schopenhauer)的嘉许，想一想他对克莱斯特(Heinrich von Kleist)[1] 的鼓舞和勉励(对比一下歌德在克莱斯特的喜剧《破瓮记》上演时可悲的低劣行为吧)。

然而，将这篇评论纯粹作为对魏玛公民赫尔德的友善之举，则不

① 【译按】克莱斯特(Heinrich von Kleist)，1777～1811，德国戏剧家，其独幕剧《破瓮记》是德国文学史上最著名的喜剧之一。生前其作品大都不被人重视。维阑晚年很欣赏其才华，歌德对其作品反应冷淡。

恰当。虽然维阑已经有一次把他主编的杂志提供给赫尔德作为后者抨击康德的阵地,但这两种情况的差别恰好富于启发。当时即 1785 年的问题是:要为赫尔德提供一个讲坛,该讲坛旨在为赫尔德辩护——针对那些向赫尔德本人的著作《对一种历史哲学的思考》(Ideen zu einer Philosophie der Geschichte)发动的那些隐藏在一层表态性善意之稀薄粉饰下的猛烈抨击。然而,维阑本人却没有实施这种辩护:他为此争取了莱茵霍德(Karl Leonhard Reinhold)的帮助。此人当时还不是康德主义者,但却是维阑的女婿和合作者,后来做了《德意志信史》的编辑。这就引出了第三件"怪事":维阑不仅攻击了康德——我已引述了有关内容,而且还把矛头指向了康德的追随者,由此也指向了那个莱茵霍德。莱茵霍德在赫尔德发表其《元批判》时,已是基尔大学的哲学教授(自 1794 年起),此前在耶拿(自 1787 年起),并且是举足轻重的康德评论家。他着有《试论一种新的人类观念能力的理论》(Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens)(1789),并将此书献给"他父亲的朋友们:维也纳的勃恩(Ignaz von Born)、科尼斯堡的康德和魏玛的维阑"。若非没有对这样一种干预的紧迫动因,维阑是不会让这类顾虑继续存在下去的。此外,自 1786 年起,维阑还让莱茵霍德在《德意志信史》上先后发表了八封"论康德哲学的书简"。这些文章对于莱茵霍德的名声能传往耶拿具有决定意义。然后,莱茵霍德就到耶拿去讲授康德,也讲授维阑的童话故事集《奥伯龙》(Oberon)。到最后,《德意志信史》也刊登康德的文章了。

难道其间发生了什么"变故"?为此找不到任何证据,而已有证据的性质恰好相反。1787 年,莱茵霍德给维阑看了康德写给他的一封信,信中说:"请向您值得崇敬的岳父先生转达我最衷心的问候和我对他最诚挚的谢意,因为他那些独具一格的著作带给我无尽的快乐。"维阑在写给莱茵霍德的信中,谈及康德对莱茵霍德的文章之认可时说:"我祝愿您和他这种光荣的联系能带给您幸福,我对能够促成一位如此伟大的人物给您写了那样一封书信的那种快乐感到欣慰。"

毕竟,赫尔德的《元批判》不可能合维阑的口味。在此意义上毋宁说,在维阑发表其评论的那一时期,攻击康德这一任务,对于维阑

和赫尔德似乎具有相似的重要性。因为，赫尔德批判康德的尝试——在此处仅以纯原则性的方式稍作估计——不能仅仅归结到因其《对一种历史哲学的思考》引起的那些旧的冲突。赫尔德曾就其晚年的主要心愿立过一份遗嘱。那也正是 1788 年去世的哈曼(Johann Georg Hamann)的遗愿。哈曼曾把《纯粹理性批判》的出版介绍给莱比锡的(出版商)哈特科洛赫，因此早在 1781 年 4 月 6 日，他就得到了该书装订之前的清样。起初，哈曼打算就《纯粹理性批判》写篇评论，可他无法确定，如何着手。同年 5 月 10 日，他写道：

> 康德还不知道，他关于时间和空间的言论在知识界比柏拉图造成的混乱更大。在这里，语言和技术才真是纯经院哲学式的理性(Deipara)，并且是洛克(Locke)的"白板说"(theory of tabula rasa)在形式和实质方面的一个新飞跃。两者都错了，可两者又都有道理：可道理何在？并且是何种程度上的？对于这一点也还是：Rhodus et saltus(这里就是罗陀斯，就在这里跳罢)。[①]

可见，从康德的《纯粹理性批判》中，哈曼臆测到英国经验主义的一种故态萌发。对哈曼此处所用的修饰语"经院哲学式的"(scholastisch)，不可以当真地理解为哲学史上的那种指称，而应视为进行概念推敲和思辨时的论战性咬文嚼字。8 月 5 日，哈曼已经放弃了写作一篇针对《纯粹理性批判》的(批判性)评论的计划：

> 7 月 1 日，我草拟了一篇大型(en gros)评论的计划，可我又中止了这个计划(ad Acta reponirt)，因为我把作者视为一个老朋友，而且我几乎想说，他是一个多有善举者，因为我最初获得的地位都得感谢他——因此我很不想冒犯他。

---

① 【译按】Rhodus et saltus 乃谚语 hic Rhodus, hic saltus 的简约表达，完整的翻译是：这里是罗得岛(玫瑰岛)，就在这里跳！这个谚语来自于古希腊，调侃那些说大话的人，要求他现场表演他自诩曾做过的事情。黑格尔在《法哲学原理》中曾引用过，用来说明思想不可能超出它的时代。

这可以说已经是一种明显的态度转变，尽管哈曼并没有彻底放弃撰写一部"康德批判"的计划。确实，他甚至还试着写了一篇文章，他称之为《关于理性之纯粹主义的元批判》（Metakritik über den Purismum der Vernunft）。此文追述了赫尔德的一次鼓励：

> 您的激励使我获得新的勇气思考我的《关于理性之纯粹主义的元批判》。可我是否会从那个立场出发，对此我还很怀疑。找出并戳穿弥天大谎，对我而言就已足够了。但此处同样存在困难。……一切关于理性的喧嚣都是纯粹的风声；说出你的organon（工具）和criterion（标准）！正如扬（Young）所言。习俗，第二个因素。

可是不久，他又在给赫尔德的信中写道：

> 我遵循您在上一封信里的暗示，结果我用我关于"理性之纯粹主义的元批判"的计划使自己备受折磨……我的全部设想都失败了，我只能试图结束这件事，好让我能尽快摆脱那种思想。我的目的在于，为您誊写并附上它；故我一直对此写作很犹豫。

稍后，他又写道："总之，我在阅读中的感觉就像在写作中一样。这两方面我都难以进展了。"赫尔德则说："我要抓住您的衣襟并提出一个坚决的请求"，他要求哈曼给他《元批判》的抄本或定金，但其心情无论如何都是迫切的："别让我提出的请求落空：因为我的请求并非出于对文字的嗜欲，而是出于对您的精神的饥渴与爱慕。"

他得到了抄本。哈曼的《元批判》刊印于《论元批判入侵的历史》（Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion），出版地是康德所在的科尼斯堡，编者是个名叫林克（F. T. Rink）的人，其动机可能在于表示怀疑赫尔德的原创性。现在看来，这是荒唐的。哈曼的文章在其《全集》里共计六页半，赫尔德的《反批评》则多达四十三页。哈曼的批判止于对关于"习俗、传统和信仰"、经验以及语言之哲学的一种逐步"纯洁"上。哈曼对"纯洁语言"的根本理解是：借助概念进行每一次思考，亦即，任何思维并不关心词的语音（Wortlaut）："语音

和拼写都是……先天的(a priori)纯形式的东西。"虽然进一步探讨哈曼的语言神秘主义(Sprachmystik)或许是很有趣的事情,但本文只能就此打住(因为只有经过深入分析之后,人们才可能对他的这篇以及其他论著作出不同的描述)。尽管赫尔德赞同哈曼的有节制的逻辑中心论(Logozentrismus):

> 人类的灵魂凭借词汇运思;它不仅表达,它也描述它自身,并通过语言整理它的思想……没有人会相信,对纯粹理性的批判会由此就被贬低,而最精微的思辨会变成语法。假如它真能完全变成这样,那倒也不错。

赫尔德的《元批判》是对《纯粹理性批判》文本所作的一种深入分析,包括连篇累牍的引用,详尽的细节考究,然后试图原则性地表态。这一切读来——就这篇文章的风格而言——常常让人觉得轻松优美;谁要喜欢这样一种观点——亦即:在赫尔德的著作里,已经可以看到罗蒂(Richard Rorty)所说的二十世纪哲学的"语言学转向"(linguistic turn)之先兆,那他可能会从其文本中获得自己的乐趣。尽管如此,我并不十分推荐阅读罗蒂。我相信,赫尔德的传记作者海姆(Rudolf Haym)的以下看法有道理,他写道:

> 对于那些重要的精神著作而言,仅当赫尔德能够全部或部分地吸收它们时,他的批评才是富有成果的……相反,他批判康德,就像对待他曾经批判过的科洛茨(Klotz)或施罗策尔(Schlözer)、施帕尔丁(Spalding)或尼可莱(Nicolai)一样。他厌恶在康德哲学里出现的那种与他的天性相敌对的东西,因此,他对这种哲学毫无敬意——这种不敬对于那些肤浅和平庸之辈才是理所当然的。赫尔德没有设法使自己首先站在其对手的影响范围内,然后才通过对手自己的思想之结论去驳倒他,而是采取了一种处于一个完全不同的、与之相左的思想界域内的立场发起攻击,并自以为对手已经被驳倒:于是,他走过对手身边并与之搭腔,将他对其思想整体的憎恨,甚至将他对此整体之误解,肢解成一系列零星的诋毁以及或多或少有些恰当的指责,甚至

是嘲讽和咒骂。

可是，当海姆继续说，充分驳倒一个哲学体系的前提只能是“这种批驳本身足以形成一种体系”——这话就有问题了：虽然人们（笔者本人不在此列）也许很想遵从他这种看法，然而却不可能按照这种观点去抱怨赫尔德太缺乏体系性。恰好相反：赫尔德的《元批判》之最大弱点就在于，它企图建立一种与康德体系相抗衡的自己的体系。随后，海姆又说对了，当其继续写道，赫尔德“为其反康德的学说穿上他在对手那里寻获的外衣，从而令这种学说不知不觉地变成了康德学说的一种具有讽刺和模仿意味的反相（Gegenbilde）”。所有这些——姑且把我前面提到的那个方面搁置一边——真令人相当难受。对于一个职业哲学家来说，赫尔德的批判无非是班门弄斧式的业余爱好，对于一个跟哲学家们保持着距离的人面言，那就是一种企图以不必要的方式与职业哲学家们发生联系的尝试。文中丝毫没有论及被梅林（Franz Mehrling）十分中肯地称为“资产阶级启蒙运动之愧疚的”赫尔德身上真正有趣的东西是什么。它并非源于对所发现之材料的一种极端历史化的思辨性构想，而是试图说明，思辨性幻想所依据的那些原则是什么。由于这些原则总是存在于某种东西之中，人们可能称之为一种“对事物的意义”却又宁可对此默而不宣，于是事情就会被搞糟直至变得令人费解。事实上，以下现象并非偶然：从海姆（Haym）经古留加（Gulyga）直到这几行文字的作者，大家都在竭尽全力地试图准确阐明，赫尔德在他的书中到底说了些什么。

然而，这一点就连维阑也没有做到。在他那论战性的开场白之后，他几乎就只是从赫尔德的序言部分引用了一些内容，并且表示，他本人也不可能讲得更好。于是，他这篇评论就只能给人以这样的感觉：似乎某人在热烈欢迎一样他根本不感兴趣的东西。其实，如果要拿今天的话来说，维阑从未写过“哲学著作”。在亨佩尔（Hempel）编选的维阑作品中，包括一个“小型哲学论文”部分，其中有两篇短文。一篇题为《什么是真理》（Was ist Wahrheit），旨在回答“什么是启蒙”的问题，并且谈到了“可爱的和美的事物与有用性的关系”。另一篇是《作为生活艺术和灵魂疗救术的哲学》（Philosophie als Kunst zu Leben und Heilkunst der Seele betrachtet）。其余文章讨论的是宗

教宽容问题或者心理学问题，并且似乎在探寻，人是否可能是一个伪君子，而自己却不知道；或者探讨人们有无相信鬼神显灵的潜在倾向。虽然维阑在1769年到1772年间曾在埃尔福特做过哲学教授，可他在那里写的东西，除了诗体小说《新阿玛蒂斯》(Das neue Amadis)和他在《人类秘史论文集》(Beiträge zur geheimen Geschichte der Menschheit)中对人类学的遐想之外，则主要是一些长篇小说。在这些长篇小说中，哲学家扮演者重要的角色，例如以第欧根尼为主人公的小说《苏格拉底的出神人化》(Sokrates mainomenos)，或者国事小说《金镜》。维阑属于还未将哲学看作一种职业的那一代人。哲学家们对其职业的自我理解是：为其他科学或美学开路，或者准确地说，为它们提供基础。

就哲学的职业化而言，康德是个关键人物，至少在德国如此。从这一方面，是否可以看出维阑的动机呢？难道他在十八世纪末，就敏感到了类似于詹姆斯(William James)在十九世纪末同样觉察到的那种东西么——当他目睹新康德主义(Neokantismus)和"认识论"(Erkenntnistheorie)这一学科的胜利，眼看着"我们这些秃顶的哲学博士黯淡无光的白发"，"他们在研讨会上百无聊赖，而以'哲学的视角'并在别的地方写成这些令人生厌的文学报告，他们靠二手资料为生，并且绝不会把'美学'跟'认识论'相混淆"？至少有这种可能。可这背后或许隐藏着更多的东西，不止是对一种无聊而狂妄的新时尚的厌恶。维阑在对赫尔德《元批判》的评论中写道：

> 如果话题与那些由各种假定构成的形而上的庞大建筑(空中楼阁)之一有关(我们在本世纪只能建造其中一些——但其整体之宏伟却已足够显眼——并眼看它们在不久之后又寂然坍塌)，那就跟本不需要那样一只手臂。然而，那哲学的魔宫——是来自北方的大魔术师[1] 让它"从其现象中"[2] 出现的——就

① 【编者按】大魔术师(Μαγυσ)，源于希腊文 μαῶγοσ，一般指聪明、有学问、博学之士，如新约记载耶稣降生时的东方三博士，即写作。αιϑτρειεμαφγαι。

② 【编者按】εκμ πηαιυομευρυ，怀疑原文为 εκμηφαιυοφμευου 之类，可能接近 εξ υμιλο 的意思。

其内在属性和目的而言，具有迥然不同的重要性。其目的不仅在于，为一小部分生活悠闲的形上魔术的爱好者们提供一种结局无害的消遣方式；这种活动被视为严肃的事情。那个魔力十足的城堡，它被新的、更胜于咏叙调的亚塔兰特（Ariostische Atalante）用一支由伪柏拉图的本体（Noumenons）制成的综合性魔术棒的无上威力织入超验的虚空（das überempirische Leere），它不为别的，仅为那个唯一的、永不毁灭的真理之神庙而建造，在它之外没有疗救，并且，所有的亚当子民都必定需要踏入其中，如果他们不想在自己与生俱来的极端盲目中永远摸索而迷失方向。

"必定需要"——"明人不用细说"（sapienti sat）。这就是毫不宽容的基督教的"必须（强迫）进去"（compelle intrare），而维阑也立即写到了"这种新的福音教的使徒（们）"。这种联想在维阑那里——在他写作那篇评论的时期——可以说受到了过度限制。其时，他刚刚完成另一部长篇小说《阿伽通精灵》（Agathodämon）。小说的最后部分包括了对自使徒时代以来的基督教历史的一个总结，并描述了因基督教上升为欧洲大一统宗教而导致的破坏文明之后果。这些内容用意何在——它偏偏针对的是康德这样一位被海涅（Heine）誉为写出了一柄"斩杀德国自然神论之利剑"的哲学家？

对于这个问题，尚无"直接的"答案。为此，人们必须既要设身处地，而且准确些说，又要跳出圈外来考虑问题。如果从现代哲学（姑且认为自笛卡儿以来）的传统来思考和解读，就会蓦然感到，上述特定的问题设置由此变得豁然明朗，因为没有它们，也就不会有上面所说的哲学的历史。出自哲学史内部的一种观点是：之所以有哲学，乃因为存在特定的问题；之所以存在哲学的历史，则因为有着前仆后继的旨在解决这些问题的各种尝试。而从一个并非立足于哲学史内部的角度来看，则人们未必不认为：之所以存在哲学问题，仅仅由于有哲学存在——但这种观点也仅当存在哲学之后才是可能的。在此，我并不想建议读者以那样的方式去思考哲学，但却采取这样一种立场：从它出发又可能走上那样的思路。无论如何，他必须远离这样一种德国传统：按此此传统，如果有人从康德那里看不见一种业已使理

性变得更好了的转折，那就是一种亵渎。

为了尝试一下，我建议采取一种昂格鲁－撒克逊式的视野：罗素(Bertrand Russell)在其《西方哲学史》(通常我不会推荐此书)中论及康德时写道："康德对因果律思想的批判，将休谟(Hume)从他固执的酣眠中唤醒——至少他是这样说的；然而这种唤醒却是短暂的，稍后他又创造了一种睡眠方式，使自己得以重新睡去"。可见，罗素在此是出于这样一种立场：他最终想要给英国经验主义——首先给洛克重新定位。可这并非维阑关心的事情，他大概对赫尔德那个——或许同样要重新界定洛克的——经验概念也毫无兴趣；在他的评论中，这一概念无论如何都是不值一提的。尽管人们对此问题的讨论总是喜欢停留在细节上，我仍然建议，在阅读维阑的作品时，必须使自己适应这样一种视角：这种视角——即使出于对休谟的尊重——可以让人清楚地看见种种习惯。

1789年3月3日，维阑寄给莱茵霍德一张康德的肖像。莱茵霍德在耶拿设法找到某个人，此人能够判断，画上的人是否像康德，因为维阑要把这幅肖像刊登在《德意志信史》上。此外，他还阅读了莱茵霍德的文章《论康德哲学迄今为止的命运》(Über die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie)：

> 我难以用言辞向您表达我对它的巨大喜悦和十分的赞赏。此外，因为您由此为这件好事作出了重要的贡献，我带着无法形容的快乐已经在提前享受您这篇从任何角度看都非常杰出的论文将会带给您的成功。您在文中出现在一片光明里，它使您在每一位并非"脑袋如榆木疙瘩不开窍"(ein tribus antieyris insanabilie caput)的读者眼里，都变成了康德之奥义的最有效的阐释者。而康德将由此在那些——自己尚不能看见事物的——人们当中，获得众多的信徒，至少是改换门庭者(Proselytos porta)[1]，他们通过对您的信赖而被引向对他的信仰。

倘若要我对"老练"这一概念下一个指示性的定义，我将请人们

① 【编者按】指皈依、改宗不久，或有门外汉、未曾登堂入室之意。

注意这一处内容。维阑祝愿莱茵霍德获得一桩伟大事业的幸运和成功——天知道他离那还有多远。可如果那真的是莱茵霍德的选择，那就应该祝他幸运。“您”使人皈依，“您”受人信赖，因为“您”的文章写得清晰、优美且避免了（就像后来海涅所说的）“那种晦涩干瘪的牛皮纸文风”。附带说一句，海涅后来（a posteriori）也赞同维阑的以下判断：

> 《纯粹理性批判》……最初完全被人忽视。当时只有两条不起眼的广告介绍它。直到后来，许茨（Schütz）、舒尔茨（Schultz）和莱茵霍德的文章才把公众的注意力引向这部巨著。对该书之认可姗姗来迟的原因，或许在于它那异乎寻常的形式和拙劣的写作风格——特别是后者。为此，康德所受的指责之多，超过了任何其他哲学家……

可以肯定，对于维阑这样的作家来说，《纯粹理性批判》的文风绝不值得褒扬，那种认为该书在此方面独具风格的观点，诚然是令人生厌的。尽管如此，“与其读其康德，不如读莱茵霍德”这一当时的准则在今天听来，正如人们已经承认的那样，却只会令人惊诧不已——不管怎样，从哲学史的内在立场来看，就是这样的。

> 论及您由此对公众产生的影响，没有什么比这个思想更加幸运了，亦即：依然把“康德是否找到了普遍有效的原则”这样一个问题悬置待定——同时却要以最有启发性的方式来证明：假如真是那样，那么他的哲学就事情的本质来说（per naturam rerum）必已经历了其迄今为止业已有过的一切命运。您将很快看见，这种论证方式将会对所有那些不太开窍的人们中的绝大多数产生影响，而且您这篇文章将会被人们满怀钦敬和喜悦地接受，从而人们将因此急不可耐地希望获得教益——也就是公众期待着通过您从康德哲学本身获得的那种教益。特别是您的语调也是很到位的，那是您所特有的，并作为您的优势将您跟我们的其他哲学家以及那些纯粹为虚荣而来的人们，区别开来。总之，我最亲爱的 R.，您有这么灵光的头脑，这么敏锐的思想，

您对整个哲学领域的这种正确把握，这种节制与谦逊，您对自身和您的事业建立的良好信赖，你的作品的这种艺术性和自然得体的高雅文风——就这方面而言，您在所有职业哲学家当中是独一无二的；凭这一切，您将很快获得所有读者的支持，并将永远赢得普遍的尊重，而您的名字和荣耀将跟康德的声名密不可分地永远联系在一起。

这些话是一种提醒：莱茵霍德不应由一个中介者变成某个哲学派别的一员。人们可以这样认为，维阑完全支持如下观点，阐释者的事业可能由某一个人做得最好，此人能够采取一种中立的态度处理有关材料——或者我们这样来说：在其诠释过程中，他首先考虑的，并不是要说服读者们相信什么。这样的阐释者形象显然是与维阑本人作为一位关心政治的作家的自我图像并行不悖的。此外，同样明显的则是维阑对康德哲学体系所抱的怀疑态度，只不过面对莱茵霍德，他不想把他这种疑虑摆明——姑且不论这样一个事实：没有证据表明，维阑在这一时期认真研读过《纯粹理性批判》原著，从而在此意义上他对康德的判断也是谨慎的。一个月之后，维阑便让莱茵霍德为他开了为期一周的"小灶"讲解康德哲学，而且这并不是最后一次。

过了两年，也就是1791年，维阑写信给莱茵霍德说：

此间我怀着极大的兴趣拜读了您为新版《纯粹理性批判》所写的评论。有一段引自康德前言的文字，其中认为康德的做法(Procedur)引起了哲学的一场全面革命，并拿它与哥白尼(Kopernik)藉以改造天文学的那种革命相提并论。这使我的脑海里蓦然闪过一道亮光，似乎给了我关于那种新哲学之整体的一种可以把握的观念，并使我有了几分希望：在您的帮助下，我将来或许还能够把问题看得比此前更为清楚。

维阑提到的康德所写的那段文字如下：

我似乎觉得，数学和自然科学——它们通过一次突如其来的革命就变成了它们现在这样——的那些例子是很值得怀疑

的，如果我们要考察思维方式之变革的这个重要阶段，并且要在此处把它们惯用的类推法作为理性认识跟形而上学联系在一起进行至少是尝试性的模仿，因为这种思维方式对于这些科学而言已经变得很有优势。迄今为止，人们认为，我们的所有认识都必须以对象为准；可是，一切尝试，亦即先天地（a priori）借助概念去把握某种东西以扩展我们的认识，在这一前提下都是劳而无功的。因此，人们也曾尝试过，我们能否够以如下方式更好地完成形而上学的任务：我们假设，对象必须以我们的认识为准——这就与一种先天的（a priori）认识所要求的可能性更加一致；并且认识可以通过对象——在其尚未被给与（gegeben）我们之前——确定某种东西。此处的情形，正如哥白尼最初的那些思想。他起先假设，整个星空都在围绕观察者旋转，却发现无法更好地解释天体运动，他便作出相反的尝试，以期让他的解释更加合理，亦即：让观察者自身转动起来，而让星空保持静止。

维阑此时可能想到了什么呢？

首先，他豁然明白了康德哲学为自己在思维史上所要求（Anspruch）的地位。人们几乎不会怀疑，这样一种要求本身令他讨厌。

其次，维阑并没有忽略，康德是在将他自己对作为科学的形而上学之论证跟哥白尼的革命相提并论。在维阑看来，这种对比在形象层面上表现出了某些值得注意的不当。因为，既然哥白尼的转折是“认识必须以对象为准”这样一种观点的结果，那么康德在形而上学里的转折，就是对人的“中心”位置的确立。从历史传统来看，康德的做法或许就是一种果断地“回归柏拉图！”（Zurück zu Platon）的代表——在自然科学带着几分坚定的亚理士多德主义把自己从哲学中解放出来之后。维阑对赫尔德《元批判》所作的评论明确显示，他从康德身上窥见了一种倒退——退到了在欧洲思想里已经达到的某些东西之后。故此，康德主义在维阑看来就是反启蒙的（Gegenaufklärung）。这或许可以解释他八年之后的评论的激烈程度。是否这段引文真的使维阑从对康德的怀疑骤然转为敌对，我们当然不能断言，正如关于他对康德作品的研究深度我们也所言不多

一样。唯一可以肯定的只是，1794 年以后，维阑越来越不喜欢谈及有关康德的任何话题。

维阑可不希望在《德意志信使》上看见康德主义者常说的那句"黑话"——"康德先生的行话"(the cant of Mr. Kant)[①]。1794 年，他写信给莱茵霍德说：

> 康德的《纯粹理性范围内的宗教》(Religion innerhalb der blossen Vernunft)在我的脑海里像幽灵一样闹得很厉害……请您时刻准备操起我赋予您对付这个原初(Archi－)[②] 哲学家的诉状和长矛，他使我几乎时时刻刻都感到分裂，最终却不得不与之和解。对于他本人我是满意的，可是对于他那种哲学"黑话"，我实在无法容忍。那种话语既非德语，也无法译成任何语言而又不至于毁掉这种语言——绝不可能！

同年，伯特格尔(Böttiger)在其备忘录中写道：

> 维阑重新强烈声明他反对康德哲学"瘟疫毁的流行"。所有聪明的头脑都应起来一致(en masse)反对一个怪物的崛起——它威胁着一切人道和语文。

1795 年，从一个名为格尔宁(Gerning)的人的日记中传出维阑以下这段值得注意的话：

> "歌德是个没有学问、读书不多的俗人，却进入了博物学家(Polyhistorey)之列。他的精神不再是个老者(der Alte)，否则他就不会跟着众人一起在康德的"怪物"里面闪现，并在歧路上用其他话语寻找究竟。"

维阑笔下虽然一再出现对康德本人表示敬重的言辞——"然而

---

① 【编者按】语带双关，亦指对康德的歌颂。

② 【编者按】出自希腊文 αφρχηῶ，有权威、首要的意思，也可指标新立异者。

千真万确的是，康德的文体太糟。"在以后的年月里，莱茵霍德逐渐疏远了康德，对此，维阑自然是十分欢迎的。可是，莱茵霍德对费希特(Fichte)的钻研却几乎令他大为惊骇。在公开场合他不想谈论康德。伯特格尔刊登在《德意志信使》上的一篇来自英国的抨击康德的文章也不能令他感到愉快。他并不想大声反对某种他不太熟悉的东西："因此他尽量不谈康德哲学，不谈他是否会立即撰写有关文章(lueurs)，也不愿公开发表反对费希特的言论。"1799 年 2 月他还这么说。5 月他却写出了对《元批判》的评论。他不想让赫尔德单枪匹马地孤军作战。这篇评论令莱茵霍德感到"很恶心"，并且局面再也没有完全恢复正常。于是，维阑请求莱茵霍德设法"弥合康德和费希特使我们之间产生的不幸鸿沟"。

1799 年 5 月，维阑撰写了那篇赫尔德评论。在 2 月，他还计划模仿西赛罗(Cicero)的《图斯卡鲁谈话录》(Tusculum - Gespräche)写一组《奥斯曼人谈话录》(Osmantinische Unterhaltungen)。据称，在文中，居勒尼的阿里斯底波(Aristippos von Keyrene)的哲学应占有一席之地。据伯特格尔记载的维阑的表述，此人的哲学"是唯一真实的"。可是在 6 月，根据吕特克米勒(Lütkemüller)的报道，维阑已经动手写一部献给阿里斯底波(Aristipp)的长篇小说。《阿里斯底波和他的几个同时代人》替代并实现了他此前的那些创作计划。因为除了《奥斯曼人谈话录》，维阑还计划翻译色诺芬(Xenophon)的《回忆苏格拉底》(Erinnerungen an Sokrates)。这些计划决不是一个认为自己已经"江郎才尽"却又忽然发现还有几分余力并想再写一部长篇小说的老人晚年的消闲活动——就连翻译色诺芬的计划也绝不具有此类性质，虽然在此之后，他再也没有撰写过什么著作。维阑的翻译动机也绝不是出自偶然事件，更不是他藉以糊口的营生。他的翻译活动一直是他自己的文学关怀以其他形式进行的延续；而他的长篇小说对他而言，则是他以其独特方式对传统的承续。伯特格尔写信告诉麦克唐纳(Macdonald)说：

> 今年冬天，他将翻译并以全新的方式处理色诺芬的《回忆苏格拉底》。这一翻译成果将同时作为他的哲学信念的遗嘱和针对康德繁琐哲学的解毒剂。

维阑写了《阿里斯底波》,这小说对他到底意味着什么,可以从以下方面看出些端倪:他把这本书的失败,跟他对赫尔德《元批判》引言中的——他在他的评论中援引过的——一段话的影射,跟康德主义的蔓延联系在一起:

……常常令我恼火的是,讨厌的政治和自然哲学的巫婆(Hägsa)为唯一一部著作夺走了当今读者们的所有接受能力——它是以希腊式的混合与纯洁性创作的,也必须以那样的方式被人接受。

"巫婆"是赫尔德在其为自己的《元批判》所写的讽喻性前言里给超验哲学(Transzendentalphilosophie)起的名字。

这些话听来就像一个抱怨自己生不逢时的糟老头吐出的散发着偏执狂气息的愤懑。此外,这不是几乎有些可笑[么]的行为么——他竟然想用一部历史小说去抗拒一种哲学潮流?然而,事情的确不是那样的——如果从我想在下文再具体分析的另一种观点来看;此处我先得在一定程度上坚持且不得回避这样一种认识:如果将《阿里斯底波》作为一部哲学小说来解读,那么它就是一部为启蒙运动辩护的作品——针对康德的追随者们提出的把哲学作为一种基础性原则的要求。对于维阑来说,康德主义就是要提出一种新的、对无错性(Unfehlebarkei)的要求。"批判哲学"(kritische Philosophie)这一表达在他看来,就是一种垄断"批评"的要求,也就是这样一种意愿:想在对象尚未被给定我们之前,就形成某种关于对象的东西——简直是一种古怪的念头;而"超验哲学"对他而言,则意味着一种既可笑又危险的尝试,亦即:把人的思维建立在不可辩驳的确定性(Gewissheit)之上,而不是从易错性(Fehlbarkeit)和不确定性(Ungewissheit)出发——对于这两者,他只知道一点:它们实际上是决不可能被排除的。维阑更担心的是在宽容的人道发展中出现的倒退。至于赫尔德试图咬住不放的那类哲学上的细节问题,从根本上说,维阑毫不关心。康德想要把哲学作为基本原则来建立,他这个大获成功的尝试,被维阑视为一种其本身应予革除的时代病。尽管维

阑对康德本人评价甚高，但是，他却把作为一种“超验哲学”之成功宣传家的康德目为反启蒙的化身。这也不是观察事物的习惯角度；而下文要讨论的一些观点，也是一些我们为了尝尝其“滋味”而必须“采取”的那类视角。

维阑在小说第四卷中对柏拉图《理想国》(Politeia)的评论，让我看到了对作为一种无节制的要求之代表的柏拉图那一类人的批判，可它在如下意义上却让人无所适从：它是从哪一个哲学立场出发的——这无法从它本身获得确切的答案，或许读者们能在评论的第三章找到相应解释。传统中关于历史上的阿里斯底波的哲学的信息极少。对此，维阑在他对贺拉斯(Horaz)书信和讽刺作品的评注中也未能将其归纳成一个体系。古代世界有个杰出的福伦德(Vorländer)，这就是第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertio)，他的《名哲言行录》一书提供的主要是些趣闻轶事。基于这些轶事，人们往往以为已经认识了阿里斯底波，这种认识至少与无论如何都被认为是柏拉图说的一句话有关：阿里斯底波是唯一一个会身穿破烂和盛装行走的人。贺拉斯的原话是这样的：“生活的各种情形，阿里斯底波都能坦然处之；荣辱不惊”(Omnis Aristippum decuit color et status et res, /temptantem maiora fere, praesentibus aequum)。维阑具有惊人的语言能力，他总是能以成倍拉长原文为代价而把拉丁语句子转换成德文，同时又不至于让人觉得译文掺了水分或者膨胀了。这两句话，维阑翻译如下：

> 阿里斯底波令我喜欢的是/对他而言，每种颜色、每种幸福都很相宜，无论贫穷或富裕，无论穿着艳丽的礼服，还是/破烂的外套，他总是/还像他自己，总是依然如故。

在此关联中，人们会记起被认为是阿里斯底波说的那句生活格言，维阑也将其选作他那部小说的格言：“勿自以身为物役”(echô ouk echomai)[①]，这很难准确地译成德语，如要勉为其难，就只能把原文第一人称单数转为座右铭似的东西：“别让你被你所占有的东西占

---

① 【编者按】源于希腊文 εχωουκ εχομαι，直译可作：吾使物而不使于物。

有!"但这样一来,它就带有类似于明哲保身的意味。不管怎样,这一切都只是生活艺术,而非认识论。维阑笔下的阿里斯底波写道:

> 对于哲学,我想,就像对于人的鼻子:使鼻子之为鼻子的东西,在每个人那里都是同样的,然而人人却都有自己的鼻子。

这听起来也让人觉得是在描写一种生活风格,而不是在处理某种特定的、通过冠以"哲学的"这一修饰语而区别于其他东西的问题。或许《阿里斯底波》的特殊之处正在于此中?

此时作出这一判断可能为时尚早,这尤其是因为我们不应忘记:《阿里斯底波》是维阑一个很久以前计划的兑现,亦即写一部苏格拉底学派的历史。曼格尔(Klaus Manger)也指出了这一点。苏格拉底学派包括三个支派:柏拉图的学园派(akademisch)、以早期的安提斯泰尼(Antisthenes)和后来的第欧根尼为代表的犬儒派(kynisch),最后是以阿里斯底波为代表的居勒尼派(kyrenaisch)。

> 正如我听到的那样,我的老朋友安提斯泰尼很久以来就已在居罗斯阿格(Cynosarge)传授苏格拉底学说;柏拉图从埃及和意大利旅行回来以后,则在他那仅挨着学园的小园子里面,创办了一种苏格拉底学校。

关于他自己对这两个学派的看法,由于他敬重它们是苏格拉底学派的后继者,他的态度并不含糊:"此外我到学园和居罗斯阿格的每一次访问,都证实了我的讨人喜欢的想法:假如我能下定决心,把我那一点点智慧同样在大街、集市和市政厅,或者在花园、训练场和林苑向世人传布,最后就会轻易发现,那繁盛的、被他昔日的同志们排斥,并随时被阴险地刺伤的居勒尼的阿里斯底波——一切都适得其所——仍然是苏格拉底学派中最受尊重的人"。

实际上,柏拉图和色诺芬对阿里斯底波的印象很坏——第欧根尼·拉尔修就已经认为有必要指出这一点。阿里斯底波被视为一个轻浮的年轻人,他不认为有必要守护正在死去的苏格拉底,并且很久以前就把苏格拉底视为逃避义务且不可信赖的范例。最有名的就是

一则关于那只山鹑的轶事(此事也写入了小说)。这只鸟是他花 50 个银币买来的。他为此遭到安提斯泰尼的责备。于是他问安提斯泰尼,如果这只山鹑比较便宜,他自己是否会买下它。安提斯泰尼给予了肯定的回答。阿里斯底波便说,从这个故事人们只能得出如下结论:金钱对于安提斯泰尼远比山鹑对于他更为重要。那是"一种讨人喜欢的哲学,一种关于遗产的哲学",路德维希·马尔库塞(Ludwig Marcuse)论及阿里斯底波时曾这样写道,可这种看法是不恰当的。它涉及的并非这样一种态度:这种态度之所以不看重金钱,不是因为人们很有钱,而是因为无论钱多钱少,人们总是只能看到用金钱能买到什么,也就是只看到手段,却看不见目的。然而无可争辩的是,人们会很容易习惯于这样一种态度,只要没有经济方面的困难;同样毋庸辩驳的是,那样一种态度必定会令一些人难以忍受:

> ……希腊人阿里斯底波,
> 他站在利本思(Libyens)荒漠中,叫他的奴隶们
> 把沉重的金块统统抛弃,
> 它使他们行动迟缓。

人们不应该回避那些关于生活方式的问题,倘若要讨论古代哲学——就苏格拉底学派而言,尤其如此。不妨这样说,犬儒哲学就无非是一种对特定生活方式的宣扬,以及在日常实践中对此方式的适应。毫无疑问,较之于犬儒哲学或居勒尼学派,学园派哲学跟现代的亦即一种职业意义上的"哲学"更加相关。尽管如此,在《阿里斯底波》中,这种生活方式在某一时期却是人们所追求的,因为它在其创立者活着时,除了是一种正在形成的学说之外,首先是一种新的生活方式。准确些说,从小说的描绘中人们可以看见,搞"哲学",就是一种特定的处世方式,并由此把选择一种特定的生活形式作为前提。

因而,维阑笔下的阿里斯底波这样看他自己及其苏格拉底学派的弟子们:

> ……正如经验告诉我们的那样,儿童们往往在不知不觉中按照他们眼前的教育者形象塑造自己,并且或多或少地模仿他

的姿势说话、走路、抬头等等，因此结果就是，只要是苏格拉底的弟子，人们从他身上就能或多或少地会察觉到那些特征。例如：柏拉图就常常拿自己惯用的讥讽和他那细腻的文风开玩笑；色诺芬也常常取笑他自己的伦理学和治国艺术中的基本概念、准则和观念，还有他对神谕、梦幻和祭品的信奉；而安提斯泰尼则喜欢嘲笑自己对富人们的一切舒坦和悠闲生活及不自然欲求的蔑视；而忒拜的刻比斯(Cebes von Theben)则乐于嘲笑自己那种特有的、善于为哲学穿上寓言和讽喻之外衣的天才。可我本人却几乎什么也没有学到，除了苏格拉底那种知足常乐的态度以及他对一切粉饰和矫揉造作，对一切自大、自满和不得体的狂妄之举的由衷憎恶；还有他对一切吹毛求疵的、生活中并无必要的、无非是为了出风头和斗嘴而进行的种种玄想的蔑视态度；他在阐释各种值得探究的问题时，总是首先注意经验已经告诉我们的那些方面，并且要追究由相关问题分解出的那些概念的产生方式；而在寻求真理的过程中，他总是要设置如下前提：真理必须是离我们很近但却往往被人错过的东西，因为人们总是误以为，只有不辞劳苦到远方才能寻获真理。就上述所有这些方面而言，当然还有其他一些方面，(如果我没有过分抬举自己)我觉得自己跟他如此相似，以至于我有时候会以为，我就是他——假如我是在第七十七次奥林匹亚赛会中(Olypiade)在他所处的环境中来到人世的；或者他就是阿里斯底波——假如他四十年之后降临到我身上。

这是对一个先前的判断的友好表达——据此可以认为，安提斯泰尼对苏格拉底哲学言过其实，对柏拉图则是曲解。而后者，正如人们将会记起的那样，就是对《理想国》之评论的重大的主导动机。

不难看出，维阑的动机，亦即“正确”评价历史上的柏拉图，跟他想要介绍他的阿里斯底波的主旨密切相关。此处重要的乃是，维阑突出了方法的一致性。关于历史上的苏格拉底的文献，或许可以采信色诺芬在《回忆苏格拉底》以及柏拉图在《会饮》中的记载。据此记载：真实的苏格拉底有时甚至比作为职业军官的色诺芬更为风趣。这种禀性，亦即偶尔会显得很风趣，就是唯一将柏拉图和苏格拉底真

正联系在一起的东西。一个我们不再感兴趣的名叫刻比斯(Kebes)的人跟苏格拉底一样,喜欢编些荒诞不经的故事。安提斯泰尼是在学样儿。就这些。这样来看,人们也许可以说,维阑描写的是苏格拉底学派的瓦解。

维阑认为,该文献最清楚地反映了"历史上的"苏格拉底的情况。但他这个判断是不恰当的——我们如今在中小学就知道了这一点。福伦德(Vorländer)这样写道:

> 以前的主流看法是:色诺芬的描述……因其冷静平淡而是"较客观的",因为它更忠于历史,从而当然比柏拉图在其几乎所有对话中对苏格拉底所作的虽然更有艺术性,但却更"主观的"描绘更值得重视。狄森(Dissen)(1812 年)和施莱尔马赫(Schleiermacher)(1815 年)首先动摇了这种观点。随后又有研究表明,色诺芬本人并非哲学家,完全不具备从深度上充分把握苏格拉底之哲学目标的能力……

这种说法,读者们在希腊语课堂上或许就曾听过,然后又读过柏拉图写的"苏格拉底"对话录,《克力同》(Kriton)、《拉克斯》(Laches)和《普罗泰哥拉》(Protagolas),当然还有《申辩》(Apologie)以及后面我还要专门谈谈的《会饮》。这是一种令人迷惑的循环论证:色诺芬之所以未能理解苏格拉底身上的哲学因素,是由于他本人不是哲学家。既然如此,我们又从何得知了苏格拉底身上的哲学因素呢?

我们是从柏拉图那里获悉的。色诺芬很少具有柏拉图性质,因而不可能就像柏拉图所做的那样去描述苏格拉底。可是,是谁愿意教一个哲学史家作出结论呢?或者换句话说:为了成为哲学史家(Philosophiehistoriker),人们需要具备一种关于他要为之撰写历史的那个专业的特定观念。首先必须具有这样一个信念:这涉及到一个专业领域,在其中所讨论的,都应是其他任何领域里都不存在的一些问题。而且,人们必须抵制如下观点:人们由此或许以不必要的方式,表达了对该专业的一种异议。

如果苏格拉底以其真实面孔出现,将会令那些相信《阿里斯底波》第一卷的封面铜版画与该书有某种关系的人感到惊奇(它与十九

世纪的哲学家形象有些关系,也许甚至跟福伦德的苏格拉底形象近似 et al(等等)。此处并未明言,而只是顺便〔en passant〕有所暗示而已)。苏格拉底的可爱可敬之处,在第一卷第六章里面从他的外貌上就能读出来——而完全无需 lavatern(相面术)。人们应当看一看那段描写,读来很美。此外,维阑还给我们提供了一份苏格拉底的简历,其中并未隐瞒苏格拉底在职业上亦即他作为雕刻匠的失败经历。特别重要的是,书中还描述了,是什么并且尤其是谁发挥的作用,最终使苏格拉底这样一个人能够登上历史舞台。维阑让他的阿里斯底波很少强调青年苏格拉底享受过的那些庇护,而是更多地强调苏格拉底学徒时期的失望,因为它涉及到"所谓的心灵哲学(fysische Filosofie)",亦即阿拉克西曼德、阿拉克西米尼 – 阿拉克萨哥拉(Anaximander Anaximenes – Anaxagoras)的 Lattenzaun(栅栏):

> 他寻求真理,而人们却用种种假定打发他。这些假定虽然可以借助许多敏锐的观察,对大自然交由我们破解的那个谜底作出可能似是而非的解释,但它们缺乏坚实的支撑,并且,倘要严格检验,则无论理智还是想像力都不会对它们感到满意。他寻求有用的真理,可人们却以为,他倚重于那些对人类的实际生活毫无裨益的玄想。

另一方面,还有他与伯里克勒斯(Perikle)和阿斯帕西亚(Aspasia)的交往,亦即跟政治和人事政策的联系。维阑让他的阿里斯底波写道,出于对当时哲学的失望和对政治危机的洞见,苏格拉底产生了这样一个念头:通过亲身与他的同胞们交往来塑造他们——"这无疑是一个人对其祖国可能作出的最大贡献。唯一想要并且能够这样做的人,就是苏格拉底"。

关于苏格拉底的方法论,阿里斯底波是这样认为的:

> 说苏格拉底跟别人探讨问题时,通常只使用归纳和讽刺这两种方法,这是正确的。至少我还从来没有看见,他在任何旨在劝导或反驳性谈话中,使用过有别于此二者的任何其他方法。我觉得,讨论这种特殊的思考方式,似乎对你关于他的高见不无

> 贬抑。你曾说,“归纳法能够告诉我的,无非是些要么我已经知道的,要么我稍假思索也能说出的东西;而一个那般睿智的人何以能把讽刺作为寻求真理的一种有效方法,对我而言,全然不可理解”。关于这两者,亲爱的克勒奥尼达(Kleonidas),我希望能向你解释清楚,如果我能首先说明,苏格拉底对哪些人并且为了何种目的使用一种或另一种方法。

一些人承认自己无知,苏格拉底就教导他们(归纳法);而另一些人宣称自己有知,苏格拉底就嘲讽他们(讽刺法)。笔者在此无法深究苏格拉底式的讽刺跟当时雅典(Athen)的交际和演说形式之间的内在联系,而语文家和翻译家维阑的那些有些离题的说明恰好能给哲学家们一点教益。可维阑还指出了苏格拉底之哲学运思的另一个特点,亦即苏格拉底的论证的某种——温和些说——繁琐性(其实在色诺芬和柏拉图那里,也能发现同样的情况)。

> 我——以这种为灵魂助产的方式——看见你,耸了耸肩,克勒奥尼达;我们说句私房话,我也常常感到很有必要,在那样的时候维护我那些东西的尊严。可此时已别无两样。这甚至是他的风格……(我知道)我自己不会对自己作出不同于他认为必要的那种解释,以使雅典青年们那种难以形容的浮躁,至少能够在所谓的对象上稳固几分钟之久。如果他在居勒尼(Cyrene)或者科林多(Korinth)或者忒拜(Theben)生活过,那么,他或许就会发现,他能够通过一条更便捷的途径到达目标。可这种方法此时对他而言已经变成了一种习惯,以至于他甚至将它用于那些它对之完全无效的人们身上。

苏格拉底的方法是(也许应当拒绝这样说:无异于)一种特定的习惯,可以说,它是在跟一群特定公众的交际过程中培养出来的,因为它对于一个特定的目的有效。跟所有习惯一样,人们要摆脱它也是很困难的,甚至仍然要保持它,即使它并不能实现所追求的目的(这类无法纠正的习惯可能招致的政治风险,是众所周知的)。可以看到,在苏格拉底的情形中,至少在这种描述中,“哲学方法”

(philosophische Methode)与“生活风格”(Lebensstil)的差别并不是特别大。倘若“生活风格”这个词语在此处令人反感,或许可以借助这样一种想象来避免:把“生活风格”和“哲学方法”理解为对待各种问题之特定态度的鲜明表现,而所谓“问题”在苏格拉底的理解下,则无非就是与人们的相互交往相关的那些问题。谁要是喜欢这样来思考,也就是同意了如下说法:那样理解什么结果也没有获得,因为,也许我的确可以仅仅通过解释生活风格,就将“基本的态度”阐明。对“哲学方法”而言亦然。针对“生活风格”这一说法可能提出的唯一异议就是:它是非哲学的。这一异议无疑是正确的,但仍然不太清楚的是,以怎样的方式达成了这样的一致:是否真的涉及一个异议。如果看一看卡佩尔(Capelle)那本著名的《希腊哲学》,就可以发现他不仅吸收了作为“绝非哲学头脑”的色诺芬的那个动机,而且还努力试图区分“生活风格”与“哲学方法”,最后还让我们确信,苏格拉底当然是将二者结合在一起的:“因为事实上,苏格拉底自己就完全就是这二者:辩证法(Dialektik)的实际创立者和无与伦比的伦理学上的Protreptiker(倡导者)。”而卡佩尔本来不必陷入的一个错误在于,他没有事先将二者小心翼翼地区分开来。

确实可信的是,青年维兰随时准备满怀热情地与苏格拉底相认同(他这种倾向当然会令别人难受)。而他笔下的阿里斯底波也对苏格拉底怀有有所保留的钦敬,但维兰却不想让他变成一个苏格拉底的信徒。阿里斯底波几乎希望,自己就是苏格拉底,如果他不是阿里斯底波的话。维兰让他的阿里斯底波在智者希庇阿斯(Hippias)那里学习雄辩术。

> 我们在我们的雅典圈子里面叫做哲学讨论的,乃是一种很好的事情:只是,太多了则不好。
>
> 是智者苏格拉底的名声首先把我引向雅典:但我却并不抱有这样的意思:必须加入某个流派或宗派,或者让某一个人对我拥有更多的权利或权力,除非我自愿把一些权利让渡给他,或者我有义务让任何其他人支配自己。

这就是对阿里斯底波的“生活风格”或者(sive)“态度”的概括,亦

即他的格言"勿自以身为物役"。而"哲学方法"又会是什么呢,也许是这样的:

……我从居尼勒走进广阔的世界,就是为了首先认识我想生活于其中的人类,并且要学会许多给我和他们带来利益和乐趣的知识和技能,只要能力、时间和情况允许我这样做。

其中存在着与苏格拉底之生活风格的巨大差别。苏格拉底是雅典人,雅典的爱国者,并且作为这样的人具有一点偏狭性。只要雅典是地球上的第一城市,这就会无论如何都引起这样一些人的注意:他们对该城的这种状况(我们可以说:从伯希波里[Persepoli]的角度)无法相信,但他们对苏格拉底的兴趣也更小。在伯罗奔尼撒战争之后,那就更不能引起雅典公民的注意了。"连续在文明世界的这个昔日首都逗留了两年之后,一种小小的变化吸引着我前往埃及。"阿里斯底波称自己为"世界公民",苏格拉底则一直是个雅典人。这一差别不具有原则性,而首先是偶然的:

我既非雅典人,亦非忒拜人(Thebaner)也非麦加人(Megarer)。我父亲不是石匠,也不是皮匠,更不是制香肠的。我是出自一个深受同城人敬重的殷实之家的居勒尼人。……既然偶然性让我拥有了能满足我需要的足够财产,我为何不可以将此视为对我的一种许可,亦即在谈到生活方式和事业时,完全顺遂我内在的本性呢?在我眼里,这甚至还不仅是一种许可,而是一种暗示,是命运的一种要求:它规定我必须采取最高贵的生活方式,至少对于我而言,最高贵的乃是,(因为人们目前正谈论我)按照我的信念,作为世界公民去生活——也就是说,不受制于任何一个特殊的社会,而是尽我所能地使自己仅仅成为一个令人喜欢的有用之人。

可别忘了,这封信是写给安提斯泰尼的,旨在拒绝他的如下劝告:回到苏格拉底的追随者中间去。维阑让他的阿里斯底波在语气上有所变化;兴趣与义务的因素并没有对每一个人都那么紧密地并

置。

倘若《阿里斯底波》这部小说除了所有通常的内容之外，仅仅是由对竞争性生活计划的那样一些概述组成的，或许人们至少可以争论一下，是否还应该，或者可以，把它叫做一部"哲学小说"，而对《理想国》的评论则可能是一个"异己者"。可它却是有所准备的。这部小说在第四卷分析了柏拉图，却几乎没有讨论苏格拉底的后继者犬儒学派，这一缺失并不令人诧异。结束分歧的是对如下要求的驳斥：一种生活风格对生活在不同情况下的人们也应该有约束力。稍后，也是在第四卷，向第欧根尼阐明了——一种我们姑且说是非意识形态的——犬儒主义与阿里斯底波哲学的亲缘关系。

先说柏拉图。

《阿里斯底波》把围绕《帕默尼德》、《克力同》、《斐多》以及《会饮》等篇章的一些离题的评论，置于对《理想国》的批判之前，当然也在传记之忠实性意义上，对主要于苏格拉底病榻进行的那些哲学谈话之真实性提出了疑问，并以对柏拉图的写作艺术之赞誉作为回答：

> ……可柏拉图或许掺进了那么多他自己的东西，并且他深知如何把他的意思跟苏格拉底本人真正说过的话巧妙地编织在一起，以至于，假如必须要他们本人来进行区分，就连他们自己都会难以分辨，哪一句话真是自己讲的。诚实的克力同(Kriton)也对我也是这么说的……。

此前已有的内容是：

> 据我所知，年轻的柏拉图打算将所有这些对话以他自己的文体(他已经尝试过，但据说苏格拉底不满意)写下来并公布于世。我真希望，他不要像一般青年人那样受自己罕见的天赋怂恿，把那么多自己的东西塞进去，然若他生就有着热情的想像力和进行雄辩式胡思乱想的偏好，因此他不可能不对简洁的苏格拉底大加藻饰，因而他必然要(请原谅我这样说)以他自己那种华丽的文风去描述一切——也就是我们所熟知的、与他的智慧相伴而生的那种风格。

由此可见,对真实性的那个疑问是如何发生了变化的。歪曲出现的地方,也就是把"智慧"(Weisheit)与生活方式(die Art zu Leben)相分离之处。柏拉图的根本谬误(Proton pseudos)在于,他未曾认识到并维护生活方式与哲学方法的统一。对于他"掺入"苏格拉底思想中的那些"他自己的东西",首先可以实行这种分离。其余因素虽然不会自动分离出来,但也是在第一步分离完成之后,才有可能继续进行的。

维阑先让《克力同》受到希庇阿斯的批评。准确地说,此时涉及的并非柏拉图的对话,而是保留在其中的苏格拉底拒绝逃出牢狱这一事件。希庇阿斯在其评论中采取的是一种自然法(naturrechtlich)的立场——它关涉到"自然界的必然规律与市民社会的约定规则之间的矛盾"——并且主张自然法高于成文法。他甚至更进一步,从自然法中引伸出一种自然义务:拯救自己的生命。

> 自然令我们负有自我保全的义务,这是一切义务之中的首要者,所有其他义务都处于次要地位,在与该义务发生冲撞时它们都必须让位于它;因为,要履行任何义务,我都必须活着。从而,既然这一自然法则优于所有市民规则,那么苏格拉底就不得适用"不可做自己的法官"这一规则,从而违背其自我保全的义务。你也许会反驳我,"如果这一结论成立,那么一个依法被判有罪者就会因此有权逃脱其应得的惩罚,如果他能够的话。"对此问题,我在这里没有别的答案,除了肯定地说:是的!

维阑一直反对那些涉及"自然权利"的论据,不是因为他反对个案中涉及的某些实质情况,而是由于他否认这一论据本身的可适用性。这方面最著名的证明,就是他的文章《论当局的神权》(Über das göttliche Recht der Obrigkeit)和诗体小说《莎赫·洛罗》(Schach Lolo)——我在前面的章节已经谈到过。希庇阿斯的论证特别富有启发性,尽管其结论似乎有些极端化。一个确实有罪的人是否可以逃跑呢?希庇阿斯的肯定回答——"是的"——无异于 épater le bourgeios(讨好市民)。按照成文法,有罪者是不可以逃脱的,而且如

果要追究他,他将被再次逮捕。如果没有当场抓住他,他就是自由的。无论在哪一种情况下,论证逃脱者的逃逸行为具有自然法上的理由,都于事无补,因为不管人们是否赞同该观点,一个不会改变的社会实际乃是:人们会想方设法重新抓获在逃人犯。希庇阿斯的论证方式,只不过是如下企图的一个范例:试图解决根本不存在的问题,并为此目的提出一些无人需要的概念。这种做法当然也绝没有为所评论的苏格拉底/柏拉图观点提供合理性。因此,维阑也让他的阿里斯底波以如下方式作出了回答:第一,苏格拉底绝对没有权利逃跑——成文法是显然有效的。法官们已做出判决并判他有罪。"有罪判决"并无别的含义。对"有罪判决"的撤销只能通过另一个法院进行。司法程序中并未规定可由个人提出上诉。

> 可(如果人们反驳说)我们心中为什么会腾起一股反对这种虽然无可辩驳的理性陈述的、而且我们无法使之默然的急迫情绪呢?我觉得,希庇阿斯,你为此找到了真实的答案。这种情绪维系于事物的另一种秩序,它不是别的,正是大自然注入所有生命中的强烈的自我保存本能。只有一点我不能附和你:你将此本能上升为最高的自然法则,并使对该法则的遵从变成一种义务,所有其他义务都必须让位于此义务。因为,按照我的理解,你由此甚至也消灭了我用苏格拉底之德行所指称的那种东西的纯粹可能性。或许自然要求我保存自我,并且在发生冲突时,我也有权利把我的生存放在一切义务之首;然而,我并没有义务那样去做。

换句话说:仅仅在成文法的框架内,或者在自我负责的社会行为准则层面上,"义务"概念才具有某种意义。只有为了把义务概念保留在那个范围之内而强调自然权利,才是有益的。苏格拉底的行为是否正确,这个问题是多余的。假如他逃跑了,他就触犯了当时的法律;可我们也几乎没有权利,代他逃逸。倘若还存在另一个问题:苏格拉底是否应该(sollen)逃跑,换句话说:会留下怎样一个道德教训。阿里斯底波的回答是:什么也没有留下。苏格拉底的不逃跑决定,符合他至此为止的生活方式。如果要忠于他自己,他就必须如此选择,

就像他所做的那样。然而我们没有权利要求,一个苏格拉底那样的人必须忠于自己,也不能从苏格拉底忠于自己这一情况中,推论出某种并非苏格拉底的什么东西——前提是,他决定,不像苏格拉底那样。在后一种情形里,人们可能会指责他的例子。可是,假如他决定,采取不同的行为方式,我们也就没有理由,对他吹毛求疵。"在我看来,德行乃是道德上的英雄行为;没有人有义务做英雄"。争论就此结束。

对柏拉图《斐多》的讨论则采取了另一种方式。这一讨论首先试图确定,伴随该篇(那样一些文本)产生的是哪一种类型的文本,而对人们可能已经感到厌倦的内容真实性问题,则以一种漠不关心的"模棱两可"的态度予以处理:"……如果人们没有看见,柏拉图对苏格拉底那种无所顾忌的……他懂得运用各种手段模仿乃师的特点……"——可都是莱怡丝(Lais)说的。此外,其写作方式也显得令人吃惊:"对一个你不喜欢的人的作品那么赞誉有加[……]",而维阑则让他的阿里斯底波断定:"……我写下你给予这部特别的、散文式诗作的所有赞美之辞,而它却得不到我最起码的喜欢。"恰恰是柏拉图哲学具有的诗意,才使它作为哲学还是可以忍受的。他继续说,柏拉图那些思想,在他惯于赋予它们的和谐之彼岸,本来是没有内在关联的。

> 他毫不满意地从一个体系跳到另一个体系,一会儿提出这个假设,一会儿提出那个假设,然后,当他又在苏格拉底身边呆了一段时间之后,他又回来推翻他所建立的某个东西;他最终就生活在一片废墟之中,并且从未造就出能够持久些的东西,倘若没有作为他善良的鬼魅而存在的缪斯不断驱动他,从他的幻想里那些横七竖八的碎片中,时而拼凑起这个,时而拼凑起那个轻飘飘的、闪闪发光的魔宫。

此处我只想谨慎地请读者注意两处图像的相似性:维阑在其对赫尔德《元批判》的评论中用于描述康德哲学的图像,跟他在此处让阿里斯底波用以刻画柏拉图哲学风格的图像何其相似。可这种相似性此时也许仍然不具有重要性。柏拉图的《斐多》是作为一种独特的

文本类型而予以介绍的:思想诗。维阑通过他的阿里斯底波展示了一个对于这种类型的文学并无特殊意义的人,而通过莱怡丝则展示了一个生性就喜欢那种文学的人。

“它确实是一种相当荒唐的东西。可难道它就不美吗?这个嘛,只要人们喜欢它就行”。我忧心忡忡地设想着这几行文字的那么一位读者,他不喜欢这样的东西,而且觉得对那样的文字的评论很乏味。而且这种可能性并不算小。对维阑的接受,在十九和二十世纪就打上了那样一些不喜欢“那种东西”的人的烙印。这绝不可以归结为对于那类受到粗暴虐待的文本的一种过分崇敬,而应归结为一种未必明晰的感觉:此处没有认真对待某些本应予以认真对待的东西。我熟悉这种不快,并且在试图分析这种情绪的过程中,达到如下结论:我不太清楚,“认真对待”意味着什么——前提是,涉及那种通常在哲学书籍中出现的问题。

因为,他为什么不可以写书呢,既然他具有那种赋予他的思想以任何可能形式的天分,并且充分拥有阿提卡人式的啰嗦言语,不仅如此,他还深谙同时调动和娱乐读者想像力和情绪的窍门——只要他愿意?

这就是对生活风格的一种认同。一种对于那样的认同的严肃态度,可能意味着什么呢?难道不就是,我必须习惯那个“问题”藉以获得其表达形式的那种语言风格?我当然可以这样做,而且我会那样做的,如果我对柏拉图有兴趣的话,可我如何能够唤起那样一种兴趣呢,或者说,我为何要那样做呢?难道声称“此处讨论的是一个重要的理智上的问题”,就不同于声称“柏拉图写得漂亮”?难道这两种说法跟一个厨子的要求——“这道菜烧得很成功,您尝尝吧!”——有所区别?

对此,有一个相当明确的答案:倘若人们已决定,就那样对待问题,那么,就不是特别需要在此确定它们之间的差别。我此处说的是一些“实质上的”区别,它们为不同的、各种问题藉以获得其意义的

(语言)实践奠定基础。假如人们要以不同的方式对待问题,人们就会具备相应的理由并且必定会表达出来。事先没什么好说的。莱怡丝对阿里斯底波的、历宁说是不置可否的不加评论感到不满意。维阑让她请求希庇阿斯,作一个判断并且不要秘而不宣。希庇阿斯思考的问题是:《斐多》的主题,亦即关于灵魂不朽的问题,是否已得到令人满意的处理。他的判断,寓于一个含沙射影式的问题之中:在读了《斐多》之后,你是更相信还是更不相信灵魂不朽呢?

> 我本人已想不起来,在我整个人生中是否还曾听说或读到过什么关于这个对象的更冷酷和更不令人乐意的东西了。它的确让那些怀着永生不朽之愿望的人们大受打击……如果这个愿望没有坚实的理由,而只是无谓地声称:"死后必定会有一种新的生活,因为苏醒出自睡眠,并且两者都是如下事实的必然结果:每一个具有对立面的事物,总是产生于这种对立。"

柏拉图"回忆说"(Anamnesis - Lehre)的遭遇也不更好。它被人忽略且受到总是很苛酷的讥讽,正如人们对一个形销骨立的花花公子(就像维阑的小说《阿迦通的故事》中发生在希庇阿斯身上的那样)预期的结果。现在这很容易做了——如果人们愿意,可是人们愿意那样吗?阿里斯底波在这封信中扮演了信使,可是,他不可能把希庇阿斯的严厉批评传达得更远,如果不从自己的角度对他作一番评论。他对《斐多》的批评首先具有美学性质(类似后来在《理想国》评论中所阐述的那样):但其整个儿都显得乏味且繁琐。抛开这些不说,他认为,可以对灵魂不朽问题作不同的看待,但无论如何都不能不对"灵魂"是什么这一问题达成共识。维阑让他的阿里斯底波把一元论的怀疑带入了柏拉图的二元论论证之中。怎样设想肉身和灵魂的联系(Verbindung),才能使它们在人死后的分离(Trennung)变得更容易想象呢?阿里斯底波的结论是:我们没有特别好的理由假设我们具有诸如"不朽的魂灵"一类的东西,因为我们既不能先天地(a priori),也不能后天地(posteriori)地知晓灵肉关系。尽管如此,我们当中有许多人却认为,超越死亡的继续存在是确定无疑的。是这样的,但却仅仅出于一个唯一的理由:因为我们是在思考我们自身之终

结的过程中，才产生关于灵魂的问题的。

我们无法将我们自身作为可能不存在的东西来思考——这就是一切。倘若真的如此，也就不必想到证明"灵魂不朽"了。绝没有关于我们或者我们身体之部分能够(können)不死的任何理智上的证明，会比我们不想(wollen)死去这种情绪本身更具有说服力。另一方面，做些思想游戏当然也不会有什么害处。相反：谁要正面临自己的死亡，自我安慰也许就是必要的(至于是解释还是欺骗，既然我们不可能知晓(wissen)实质性问题，我们反正也无法判断和区分)。或许有些人，《斐多》一类文字能让他们活得更安稳，因为它们能缓解他们对死亡的恐惧。难道我竟然想剥夺他们获得的这种"灵药"吗？

在《阿里斯底波》中，维阑极少把对追随者们可能产生的积极影响归诸于柏拉图哲学。另一个事件在他笔下也变成了一个讽刺。维阑让他的阿里斯底波对学园的一个困惑的听者给予如下教诲：

> ……但你或许在你本以为你浪费了的这一课时里，学到了很多东西，只要你愿意想一想，它都教给了你些什么。"到底是什么呢？"——据说有这样一些事物，对于它们，一个有理性的人绝不想比一个普通人知道的更多。例如："有"(Etwas)不是"无"(Nichts)和"一"(Eins)不是"二"(Zwei)，这是无人怀疑的真理。可柏拉图却还想进而让人明白，这何以且为何是真理，并因此使自己和他的听众们陷入了一种匪夷所思的诡辩与矛盾境地，以至于到头来，你自身是"有"还是"无"，你都无法肯定了。
>
> 这正是令我迷惘的东西。你听着。"多"(Viele)不可能存在，如果没有"一"的存在，因为"多"无非是"一"的重复累积；而一旦有了"多"，"一"就可能就不是"一"了，因为还有另一个"一"同样存在着——其他的"一"。从而，只要存在着"一"，它也就必然多于"一"，也就是自在的"一"和存在着的"一"。于是，"一"就是"二"，但"二"绝不可能是"一"，否则它就不成其为"二"，于是就既没有"一"，也没有"二"了，结果也就不会有"多"，进而就什么也没有了。
>
> ——难道能允许这样荒谬的哲学上的东西存在吗，即使为之不必付出任何代价？接受它，就像已经所说过的那样，如果其

最终结论是正确的,这会使你变聪明。柏拉图是否想用他的《帕门尼德》别有所图?谁知道呢?

“如果这就是他的目的,那我要感谢这种手段!对于这样一个人,人们还有什么好说的呢:他让他那几十名可怜的学生们倒立行走,他用这样的实验折磨他们数小时之久,而他干的这一切,仅仅是为了让孩子们相信,他们其实不必倒立行走?”

我该怎样回答这个年轻人呢,科勒奥尼这?

阿里斯底波在同一封信中写道,他本人并不轻视(正如他对待任何其他哲学一样)作为思辨性事业的苏格拉底哲学——“如果投入实施的话,它远比伟大君王的所有黄金更有价值”。运用到柏拉图身上:如果人们想要从或在他那里学到什么的话,那么人们无论如何都可以学到的是:用一种特定的方式思考和说话——这样是无法前进的。阿里斯底波提出的,不是对事情本身的异议,而是反对生成问题的某种特定方式。他的设想是:避免一种使你有可能虚构出那类问题的话语方式。这几乎无异于后来维特根斯坦(Wittgenstein)的立场了。他那个立场概括在一句著名的格言里:“哲学问题就是知性在企图撞向语言之边界时造成的一些坑坑洼洼。”

维阑让他的阿里斯底波批判的,在根本上并不是某一种特定的哲学,也不是柏拉图哲学,而是“哲学”本身。在他看来,作为哲学家而非作为人或国家公民的苏格拉底,无论如何都是无关轻重的。阿里斯底波通过苏格拉底所声称的那种相似性,就涉及到这种情况。但是,并不存在阿里斯底波哲学与苏格拉底哲学之相似处何在这样一个问题,而是:阿里斯底波与苏格拉底相似——就他们两者都不是哲学家这一层而而言。毫不奇怪,维阑把“非哲学家的”色诺芬视为苏格拉底思想之可信来源。同样毫不奇怪的是,维阑让他的阿里斯底波十分坚定地认为,真实的苏格拉底根本未曾、并且也绝没想要研究柏拉图在其对话录中让他讨论的那些问题。因此,在维阑的思想中,苏格拉底的历史作用完全有别于任何以哲学家身份书写哲学史的人。对于后者而言,苏格拉底既是诡辩派的批判者,也是第一个把哲学视为生活方式(Lebensform)的人。不仅如此,他首先是柏拉图的老师。而在维阑看来,苏格拉底既是反对哲学玄想的斗士,也是把

哲学问题归结为生活形式之问题的人。柏拉图哲学是对苏格拉底思想的一种修正，是向前苏格拉底之思辨和对学派专用术语之杜撰的一种回归。是柏拉图发明了“哲学家”这种生活形式。阿里斯底波的生活及写作就是对此生活形式的批判。

不去殚精竭虑地为柏拉图提出的那些问题寻求答案，而是仅仅证明，按照理性，此处并没有什么需要人们追思的问题——人们也许可以把这种处理问题的特点，称为一种解构性(dekonstruktiv)的方法。但其在如下意义上才是具有解构性的：在此意义上，一个治疗学家(Therapeut)对神经官能症(Neurose)的处理，也是解构性的。事实上，可以把阿里斯底波的论证过程看作一种治疗学上的方法，而且首先是维特根斯坦意义上的治疗：这种意义栖居于传统上还叫做“哲学”的那种东西之彼岸，尽管它和在它之中所从事的那些活动，自然还能在高等学校和中小学推行：

> 维特根斯坦及其信徒，主要是在牛津，在治疗过程中发现了一种哲学性质的剩余活动，亦即：通过治疗使哲学家们免受蒙蔽，而使他们不再认为，还存在着什么认识论上的问题。

不仅是认识论上的，而且完全是“哲学上的”。长篇小说《阿里斯底波》(重复一句：除了它具有的其他特征之外)还试图说明，不存在任何具有那种——能使其本身成为“哲学”问题的——特征的问题。相应地，也不存在什么“哲学上的答案”。尽管有“哲学”，然而那只是一种方式和方法，它让人藉以进行不确定的思考，并由此提出一些问题，之所以要有这些问题，其目的无非是为了维持“哲学”活动的存在而已。维阑，或者说，维阑的阿里斯底波肯定也会赞同罗蒂的如下表述：哲学问题只不过是“我们掌握一套特定的技术性词汇表的能力，它在哲学教科书的影响范围之外毫无用处，并且跟日常生活、经验科学或者宗教等方面的诸多问题毫无关系”。

在我借助几个出自小说的例子说明阿里斯底波的治疗过程之前，我想暂时回到本章开头部分。我认为，维阑从康德哲学在德国大学取得的成功中，看见了一个类似于柏拉图哲学当时的繁荣趋势。有趣的是，在一个提醒人们当心正在普遍化的柏拉图主义的警告中，

有一句出自《元批判》的评论几乎逐字逐句地重现了：

> ……因此我的哲学仍然具有如下优势，它只可能在受到误解和滥用时才会变得有害，因为与此相反，他的哲学却会直接导向一种迷狂，其理所当然的后果乃是，在除了他那个仙境般的共和国之外的任何地方，它都是有害的。

对维阑来说，在两种情形里都涉及到了向一种业已达到的思维状态的回归。在这两种情形里，对维阑来说，被质疑的哲学体系都有如下特征：它们都允诺提供理智上的安全（Sicherheit）——无论是在不可能获得安全的地方（"柏拉图也想澄清，何以且为何会如此"），还是在无人需要那样的安全之处。那样的哲学思辨的迷人之处，正好在于这种安全承诺，它在根本上是一种宗教性的东西。对此，罗蒂比较温和的地表述为："现代哲学（已经）用一种致力于确定性（Gewissheit）的非自然追求，把一种致力于理解（Verstehen）的自然追求搞得一团糟了。"

维阑在其为赫尔德《元批判》所写的评论中显示出来的热情表明，这种冷静的表述或许跟他观察事物的角度不一致。对他而言，涉及的不是某个行当的人们兴起的一种时尚，而是涉及到一种精神立场的斗争，对此斗争来说，一种新哲学的流行仅仅是一种征兆——即使是明显的。在维阑看来，事关启蒙运动的精神基础，而不是别的什么。正因为如此，维阑才深感，自己有必要立即跳到赫尔德一边去支持他，而顾不得那些令这种同盟关系显得可疑的因素了。虽然维阑自然也看清了，赫尔德的攻击包含着一个具有决定意义的弱点：他毕竟奋战于康德所统治的那个领域——而他发动的是一种哲学上的进攻，他根本不能获得胜利，即便它可以被组织得更好一些。因此，维阑以他的方式重新发起攻势。于是乎，他就写了《阿里斯底波和他的同时代人》这部长篇小说，并将它作为——除其他目的之外——对生活与思维形式之"哲学"的批判（Kritik der Lebens – und Denkform "Philosophie"）。

维阑看见自己在这一点上处于一个传统之中（但他不是——我们不妨说——卢奇安思想的复活者）。这可以从一个本身绝不是那

么隐蔽的细节上看出来——可据我所知，这个细节却尚未引起任何人的注意，至少恰好没有引起那些关心“哲学上的维兰”这一论题的人们注意。我指的是这一处文字：维兰在《聪明的达里士门的故事》(Geschichte des weisen Danischmend)中拿休谟开玩笑。他写道：

> 一天傍晚，达里士门坐在一条长长的、通向他家的林荫道上的那棵最远的菩提树下。他让一个三四岁的小男孩站在他的膝盖上，并且不厌其烦地回答孩子提出的那些幼稚的问题，那孩子一边问一边玩弄着爸爸的头发。
>
> (按照他的哲学观点)在这些问题中隐藏着大自然的伟大智慧。作为一个聪明人，他尽其所能很好地回答了那些常常单纯得有些钻牛角尖的问题。可是，爸爸，这会儿天怎么黑了呢？因为太阳下去了，我的孩子，爸爸回答说。
>
> ——是吗？孩子又问：那它到哪儿去了呢？达里士门正要向孩子解释说，那边的山后也有人，这时候突然……

维兰的《达里士门》内容是最为庞杂的。该书的一部分包含大量的、对形形色色虚构的评论家的注解，以及对这些评论家的评论，按照古典的说法就是：“带有不同的注解”(cum notis variorum)。例如：在那个小男孩的问题“这会儿天怎么黑了”的后面，就附了某个名叫“邓斯硕士”(Mag. Duns)的人所写的一条注解。不可将这人跟邓斯·司各脱(Duns Scotus)混为一谈，尽管此处提到的这个经院哲学家当然也必须把他的姓名隐藏起来——不仅对于这个“邓斯硕士”，而且对于其他许多名叫“邓斯”的人们，都是如此，因为这些人在启蒙运动的论战性文献中通常都代表异想天开与蒙昧无知。这个“邓斯硕士”给出的注解是：

> 如果达里士门先生认为，他儿子的那个问题是钻牛角尖的，那么他的父爱必定强烈地蒙蔽了他。要是他允许的话，我可得说，那是一个非常愚蠢的问题。因为，如果那孩子注意到了白天是明亮的，亦即太阳一升起来，天就会变亮，并且，只要太阳还呆在天空，天就会一直保持明亮，于是他就应该得出结论：如果太

> 阳不在了，天必定会变黑。如果那孩子是我的，我就要教他怎样自己得出结论！

这既不是异想天开，也不是蒙昧，而是一种脑筋有些死板的诚实态度。现在我们来做些对比，因为这条注释后面还跟了第二条，第二条后面还有第三条。先来看第二条："如果邓斯先生想要设法带着怀疑来阅读我的第七个尝试，他将发现，那个小男孩虽然并未学过逻辑，但他的小脑袋里所装的逻辑却比他认为的要多。"注释的署名为："大卫·休谟"。

什么是"第七个尝试"？喏，这指的是休谟的《人类理解研究》(Enquiry Concerning Human Understanding)。1748年该书出第一版时题为《关于人类理智的哲学随笔》(Philosophical Essays Concerning Human Understanding)。第七个尝试就是该书第七章"必然联系的观念"(über den Begriff der nothwendigen Verknüpfung)，而且这是一个非常具有解构性的章节。休谟在这一章节里面证明了(也就是说，如果人们愿意按照休谟的思路去看)，不管是"必然联系"的概念，还是一种(神性的或自然方式的)"正在生效的力量"之概念，皆是空洞的。

关于自然我们无法陈述，我们只能谈论我们的社会性习惯——我们惯于把那些以相同方式呈现于我们眼前的现象从思想上彼此联系起来看待。这个意思用现代的方式表达出来就是：关于"自然规律"的表象，既不指向自然属性(对于这些属性，洛克会说，我们必须归纳)，也不指向(这或许会是康德的观点)那些首先会形成感知的直观形式，而是指向一种叫做"自然科学"的社会实践。这正是维阑小说中那个小男孩的问题含义之所在。"对自然过程的理解"意味着，学习接受一种特定的语言游戏规则。

最后是第三个注解："如果一个年仅四岁的孩子在跟一个光彩照人的博士就那类问题交换意见，那么总是可以拿小丑帽跟博士帽打赌说：孩子的话有道理。"署名："山迪"(Tristram Shandy)。山迪——是他确保了讽刺性的注解和离题的形式原则。这可是一串不容小觑的名字。一方面是"邓斯"，另一方面是启蒙运动，以休谟和山迪为代表，怀疑与机智，取代哲学的是——在此关联中总是意味着自以为有

的安全性——心理学和文学，这首先意味着：人的自我理解。维阑看见这种启蒙（它与一些浪漫派人士在他们庸俗的谩骂中所指责的那种肤浅的东西毫不相干）受到了一种复苏的、对哲学体系的热爱以及对于确定的认识基础之追求的威胁。当罗素写道，休谟"在一定程度上代表了一种死亡之终结：在他的指引下，不可能走得更远"，那么人们在这条"死胡同"里就可以意识到，维阑从休谟身上发现了什么引人入胜的东西——此处又借维特根斯坦的名言来表达，那就是"给苍蝇指明飞出捕蝇瓶的路"（Ausweg aus dem Fliegenglas）。

为陷入捕蝇瓶中的苍蝇指明出路——用这个友善的意图来描述阿里斯底波那种我在上文称之为"治疗性的"努力——也是十分恰当的。与此有关的一个例子是：有人把对一次关于美之概念或观念的哲学谈话记录交给阿里斯底波，并征询他的意见。于是他逐一回忆了参加谈话的人们就"什么是美的"这一论题所给的定义，并且指出，它们要么什么也没有说，要么，它们看似做出了回答，而其实仅仅是将那个有待解答的问题变换为另一种表述形式。最后，阿里斯底波把问题概括地表述为：美乃是人们称之为美的东西。这个回答引出了另一个问题：人们究竟怎样才能就特定问题达成一致看法。对此，阿里斯底波的观点是，根本就不必——当然有时候是没有预期的——要求对某个问题形成一种一致意见：

> ……某种东西在我看来是美的，对我而言这就够了，倘若其他人也有同感，那就更好；但有时候也不会更好，因为人们常常处于这样的情形：想要独占某种美的东西。不管他人如何，只要眼下尚无别的可能性，对于许多事物，我们就往往说不出什么理由来证明，我们为什么偏偏认为它们美，除了因为我们觉得它们就是很美，或者准确地说，因为我们喜欢它们。……我觉得美的东西，对于别人而言，出于某些可能有理或者无理的原因，确实可能是无所谓甚至是讨厌的，因为偏见或激情可能蒙蔽了我或者他人。爱善于粉饰，并且会为爱人的每一个错误寻找一个温和的、可以将其遮蔽或转化为魅力的言辞；恨则具有相反的嗜好。教育的缺乏以及气候或者其他地域性习惯，都会对人们关于美与丑的判断产生诸多影响。总之，"美"这个词，无论它的对

象是什么，都纯粹是指该对象的某种——特别是那些可见、可闻、可触的因素之间——令人愉悦的比例，在一种跟对象相关联的外在和内在的意义上；对于超出这些因素之外的东西，我们的认识无法达到，或者只会迷失于暗昧的想象或空洞的言辞。

人们将无法理解阿里斯底波处理问题的方式，如果要把此处他对人类感官的指涉视为他的哲学内核，尽管维阑保留了很多历史的忠实性，以至于他间或也让他的阿里斯底波运用感觉论（sensualistisch）的论据。然而我们却找不到一套经过加工，且被认为是由历史上的阿里斯底波所完善的感觉主义或经验主义理论："后来的作家们说他建立了居勒尼学派，其主要信念为'快乐即心灵之善'，他们似乎具有的一个教条，以并非不自然的方式跟感觉论哲学的某些形式联系在一起。"维阑让他的阿里斯底波使用了出自一些不同关联的几个论据，可这种运用的目的"几乎"（我将在下文论及此处加上的这一限制语）总是解构性的。阿里斯底波指出了一种可能的、能使此前存疑的那个问题不再出现的思考方式，并且提供了这种思考方式。然而重要的，并不是这种思考问题的方式本身能获得众多证据的支撑，而是因为，它使我们不必再为那个问题本身冥思苦想。

这一点还可以通过小说的第二卷第二十六章中阿里斯底波跟莱怡丝的一次谈话看得更清楚。谈话围绕莱怡丝在自己家中组织的一次哲学讨论。那次讨论的中心问题是 Sumum bonum 亦即"至善"。如果维阑关心的是纯粹重构"历史上真实的"那个阿里斯底波，只要这个"真实的"阿里斯底波就是第欧根尼·拉尔修描述的那个人，并且也是我们在所有关于后苏格拉底哲学的（nachsokratisch）有关描述中似曾相识的那个人；那么，以下要做的就是一件很容易的事了：在此处引入一种前伊壁鸠鲁（vorepikur? isch）的"快乐即至善"（Lust als das höchste Gut）的观点，并将它运用在关于"快乐与不快乐之结算"（Lust – Unlust – Bilanz）的学说里，作为在数量上提升快乐和避免不快的手段。可维阑却让他的阿里斯底波说道：

你做得很对，美丽的莱怡丝，你亲自指教我，让我认真地知悉你的聚餐会上博学的同仁们新近讨论的那个稀奇的问题；因

为我承认，按我的理解方式，“什么是人类的至善”是一个有些可笑的问题，而且我也绝不会想到这个问题；能够提出并回答这个问题的，也许只有那些聪明人，就像你组织的雄辩滔滔的学术宴饮上那些留着大胡子的同仁们那样的人。对于任何一个这种或类似的问题，我的第一个反应便是：为什么会有这样的问题？

他们在谈话中讨论了智慧、德行、苏格拉底式的克己以及（心灵和身体的）健康，最后还谈到了爱（假设只有幸福的爱才是善意的）。由于阿里斯底波有义务严肃地谈论这些话题，于是，他对那些问题的笼统回答是：视情况而定。所有这些善，在特定情况下，也许就是这种情况下最需要一个人具备的那些东西，这些东西在其他情况下则不是善。阿里斯底波拒绝采用善的另一种含义，亦即作为“一个人喜欢拥有的东西”的善——而我们对此也不再感到奇怪。由此，上述问题本来已不再是问题。可是阿里斯底波却继续作出了处理上述问题的另一个尝试：也许那个问题确实具有某种意义——如果我们能够相互沟通，而且人们在一定意义上不仅可以谈论具体的“人们”，而且可以谈论“人”；那么，是否可以认为这个单数的“人”就具另一种意义上的“至善”呢？

此时，读者们就不得不感到惊讶了，因为，阿里斯底波显然由此恰好就把“人是什么”这个庞大的问题扛到了自己的肩上。同样也不奇怪的是，阿里斯底波并不认为存在任何无所不包的答案：“一个理想的庞然大物，它由所有人共同具有的那些因素组成，并且，按柏拉图的说法，它的影子穿过我们身处的牢狱的罅隙，投射到我们的灵魂中”——没有理由接受这样的假设。如果人们愿意为“人”这个提法赋予另一种含义，而不是把它作为“所有的人”或“大多数人”这类提法的简称同时又不放弃一种唯名论的观点（“仅仅是一个代表全体个别人的集合名词”），那么，就不妨把“人”理解为“人类”的同义语。此时，对这个“人类”而言，什么是有益的，什么不是有益的，除了询问个别人，你难以获得准确的答案。于是，如果从询问原始人开始，那就会听到这样的答复：“一个优秀的猎熊人”或者一次“丰收”等诸如此类的东西是有益的。社会进步是否已经使当代民众之大多数比他们的先人更加幸福——对此，人们可能有充分的理由表示怀疑，

> 因为在很大程度上，多数人还不得不生活在贫穷和各种匮乏之中……为了使一小撮富裕的无所事事者能够过上一种奢华和淫欲的生活，他们不得不超负荷地工作。

如果人们此时想到了这一点，再来问，大多数人想要什么，情况如何呢：

> 你觉得，对于百分之九十受到限制的人来说，按照他们自己的意愿，什么才是至善？我们不想问他们，因为他们已经不够纯真，不可能像他们那些生活在阿特拉斯、高加索和伊毛斯山区丛林中的弟兄们那样，给我提供真实的答案。

但我可以想象，他们会说什么，他们说出的真相是：

> 可以预期，他们绝不会奢望更高的福祉，除了希望自己能过上彭内洛普（Penelope）的自由民那样的日常生活……粗犷的感官满足、未曾衰颓的健康与强壮，还有闲适无忧的生活——这就是他们能想到的至善……难道不是吗？

我们没有理由拔高自己，完全没有，只要我们能老老实实地承认，其实我们自己也满怀与那些愿望并无根本区别的想法。但这并不意味着，"人"必定有那些愿望。只要回顾一下人类文明进程，就会发现，人既具有更精确地划分其需要的可能性，也具有控制其本能、完善其享乐和扩展其认识的可能性。"人"亦即人类以这种方式获得发展，如果人们愿意，也可以把这叫做"与人相伴的自然目的"，因为，

> 这个目的难道还可能是别的什么吗，除了不断使人类更臻完善……因为受到种种局限的，只是具体的个人，而不是整个人类。

可这种情况又令对"至善"的追问变得不可能了："凡是可能发生

升级变化之处,就不存在一个常常被视为——一种蒙蔽性的——至高点的最高级别"。值得注意的是,阿里斯底波并没有直接作出近在眼前的结论:那样的人类之完善同样是那个"至善"。因为,这样的言说方式将会带出一连串历史和道德哲学方面的问题来。阿里斯底波显然要避免这一点。从"自然之目的"中也没有得出什么结论,因为这一句话,亦即人人皆应"成为他按自然目的应该所是的那样",跟下面这个句子含义相同:人人都应做且成为他能够且想要做的一切。

维阑通过阿里斯底波把他对《理想国》的讨论传到了柏拉图手中。

(柏拉图)翻了翻那本书,又把它递回去,同时说:"正如我想象的那样。"——怎么呢? 一个在场的人问道。

(柏拉图坚定地回答说)他盛赞一切他自以为也能做到的事情,而责备所有他所不能理解的东西。

这种方式的处理,正是人们必定从一个可与阿里斯底波的观点相对照的"哲学"立场那里所期待的;令人愉快的是,维阑反对这种可以让他的阿里斯底波更好地达到目的的可能尝试。柏拉图的话是由其侄子斯彪西波转述的。此人同样是继柏拉图之后领导学园派的一个历史人物。通过斯彪西波这个角色,维阑描绘了一个立场尚不坚定的人。在分析这个人物时,我想说明的是,在哪一种宽泛的意义上,亦即不仅是在让问题消失的技术上,可以把阿里斯底波的论证过程视为治疗性的。

"老实说",斯彪西波谈到他叔父的哲学体系时写道:

我不知道还有没有任何我能把握得更牢固的其他东西——对存在(Sein)与不在(Nichtsein)的傻乎乎的怀疑每每向我袭来;我的这种怀疑与苏格拉底的怀疑并不总是相同——我又知道什么呢? 或者跟阿里斯底波的不同——是什么令我焦虑呢? 我想把这些问题打发了事。原谅我,亲爱的朋友,或许我应该知道,你对这些事情的不当之处是无所谓的……。

是的，他就是那样的，因为阿里斯底波的态度没有出现在斯彪西波看来似乎是某种形而上的漠然之中。为此，我们姑且又回到维特根斯坦：给困在捕蝇瓶中的苍蝇指明出路，这只是实际问题的一个方面；它是怎样陷进去的，又是什么阻碍着它自己看清出路，则是另一个方面。斯彪西波接着写道：

> 柏拉图的哲学令我觉得奇妙绝伦，当我卷入日常生活的漩涡，或者置身于盛宴的欢乐喧嚣，或者在剧院，跟迷人的歌女和舞女在一起，总之，在任何要么事务缠身，要么得到感官满足的地方，它就会把精神拖回尘世并让它入眠。相反，在我自身之中，我的四周万籁俱寂，我的灵魂摆脱了一切凡俗的羁绊，可以在它本身的元素中轻灵无碍地活动；可实际发生的却恰好与这一切相反：我逐字逐句阅读了柏拉图所讲的关于他的地下穴居人（Troglodyten）的所有文字——它们偶尔有必要来到地上，并在阳光下返回它们的洞穴。于是，一切我在通常状态下觉得真实、重要和诱人的事物，此时似乎都蓦然变得无足轻重、空空洞洞和没有本质了，就像把戏、梦幻和影子。不知不觉地，一些新的意义向我呈现出来；我觉得自己化入了柏拉图的理念世界；总之，就在这些时刻，我再也不需要他关于他的哲学之真理性的其他任何证明，正如一个亲眼看见了某样东西的人，绝不会再要求表明这样东西确实存在的证据。

虽然维阑笔下的斯彪西波一方面使用了柏拉图化的词汇（例如：被拖下来的灵魂，对灵魂的羁绊，本质上有亲缘关系的材料，对理念的纯粹观照等等）；另一方面，他用这些词汇表述的却显然是哲学以外的问题，也就是对"什么样的生活方式适合他本人"这一问题的思考。只有对于这个问题，才可以从阿里斯底波的立场出发严肃对待。于是他作出了如下回答：

> 那是一种奇妙的氛围：在此氛围中，柏拉图那些奥秘对你具有巨大的魅力，而它们向我们呈现的那些东西，似乎真正地为你开启了大自然内在的门扉。（恕我直言）这种氛围仅仅在其程度

> 上与如下氛围有所差别:在这样的氛围里,悲剧性的彭透斯(Pentheus)把两个太阳和两个忒拜人(Theben),或者他的母亲阿格维(Agve)把她的儿子的那被撕掉的头颅看成了一只幼狮的脑袋。幻想总是一个没有把握的向导,但其危害性,较之于它戴上理性的假面后有原则地胡言乱语,还并不是更大。可关于危害我又能说什么呢?对于你,亲爱的斯彪西波,这些崇高的梦幻并不具有危害性——至少,如果要使你摆脱魔力,并将你从那些超越苍穹的空间召回你诞生的地穴,仍旧只需一顿愉快的盛筵或者拉斯特尼娅(Lasthenia)的一个香吻,它们就是没有危害的。

这一段话同样意蕴良多:哲学上的迷狂,或者应该说,哲学,只要它不仅仅作为职业来干,而且也不仅是由特定"行话"进行言说这种恶习所构成,可能就是对一种值得认真对待的心灵上的问题的表达。他建议斯彪西波,要对所处环境和人际交往有所选择,以便现实性的措施总是在场,并且能保持足够的强度。阿里斯底波继续说,他自己绝不想作为朋友的"反驳者":

> 有谁愿意从朋友手中强力夺走一个无害的玩具呢?我能允许我做的一切,无非是向你展示我对这些事物的思考方式,然后让你自己作出判断,你是否会找到理由来说服我,不要指责人们在探索真理上的一种逐渐的无所谓的态度。

此时的结论,就完全令人惊诧了。由于阿里斯底波明白,他之所以不可能说服朋友直接放弃那些荒唐念头,是因为它们都是对一个现实问题的表达;于是,他为斯彪西波提供了一个类似于"哲学上的过渡计划"的东西。也就是说,他介绍的不仅是一种能让哲学问题消失(旨在开辟处理现实问题的空间)的思考方式,而且是一种同时可以满足心灵需要的方式。斯彪西波提到他对存在与不在的怀疑,于是阿里斯底波就由此展开联系。他首先进行的是语言批判性质的消解:

这难道不奇怪吗，对于“无”我们要么根本不必谈论，要么就觉得有必要这样表达：似乎它就是“有”？很明显，既然“无”这个词既非一样东西，亦非一种表象，我们就不应让语言里有这样的词语。

下文则是：

这类两难性的表达“存在或不在”，什么也没有说——正如说：此处发生了或没有发生什么；存在就是第一和最后者，就是一切可感可思者。我通过说“存在”，同时也就由此表达了一种无限者，它涵摄了当下、曾经、将要和可能存在着的一切。于是，当我思及我自身和从我周围涌入我意识中的事物时，此时的问题并不是：我们来自何方？或者：我们为何存在着？相反，唯一可以提出并且我们应该关心的问题是：我们是什么？我的回答如下：我们虽然是单一的，但绝非孤立的事物；我们一方面虽然是充分独立的，从而既非影子也非反光；另一方面又不够独立，因此难以作为不同于那个无限的“一”之肢节（请允许我这样说）或光芒（如果你更乐意这样来表述）而存在着。这个“一”，它包容当下、曾经和将来存在着的一切。

这样的讲述还持续了好一段时间，我不知道，那位女读者的感觉是否跟我一样，因为此时，我不禁记起一趟开往里斯本（Lissabon）的火车餐车和“第六杯，不，也许是我的第八杯盛在德米杯（Demi－tasse）中的加糖穆哈咖啡”；这时，克鲁尔（Felix Krull）正在聆听库库克（Kuckuck）教授关于“存在与生活”的赞美诗：

存在并非幸福的存在；它是快乐与负担，一切都是时空性的存在，一切质料，即使处于最深的酣眠中，都分享这快乐、这负担，分享这感受，它让人——这最清醒的感受之载体，获得最大的愉悦。库库克一边重复着“最大的愉悦”，一边用双手按着桌

面准备站起来，他用他那星辰般闪烁的眼睛看着我并向我点头。[1]

这些话在克鲁尔那里引起的感觉，被他称为"巨大的欢乐"，而谁要是有机会（前提是，他绝不是托马斯·曼的真正死敌，这种情况确实可能有），聆听托马斯·曼亲自朗诵这一章节，就绝不会毫不流露出这种感觉，或者至少是这种感觉的痕迹。

可那是怎样一种感觉呢？对此，人们也许会记起弗洛伊德（Sigmund Freud）的《文化中的不快》（Unbehagen in der Kultur）中的一处文字。弗洛伊德开篇就介绍了罗曼·罗兰（Romain Roland）对他的文章《一个幻觉的未来》（Die Zukunft einer Illusion）提出的异议：

> ……他回答说，他完全赞同我对宗教的判断，但他感到遗憾的是，我没有评价宗教的真正来源。宗教源于一种特殊的感觉，那是一种他本人永难离弃的感觉，他发现这种感觉已在许多人那里得到了证实，进而也可以认为，千百万的人都会有这种感觉。这是一种他想称之为对一种"永恒"感受的感觉，一种对无限的、无拘束的、似乎"汪洋般"的感觉（das ozeanische Gefühl）。……我尊敬的朋友——他本人甚至曾经诗意盎然地评价过幻觉的魔力——的这些话给我带来不小的困难，因为我自己找不到那种"汪洋般的"感觉。……如果我对我朋友的理解是正确的，那么他所指的，就应当是一个有独创性，并且相当古怪的诗人作为安慰品为他的某个自己选择了死亡的主人公送行的那种东西："我们不能出离这个世界。"

弗洛伊德把这种感觉理解为对一种感觉状态的回忆，在此状态下，自我成就（Ich - Leistung）可以在自我与外界之间被区分，但是还没有（全部）完成。

---

[1] 【译按】此处引文出自德国作家托马斯·曼（Tomas Mann，1875 - 1955）的未竟长篇小说《骗子菲利克斯·克鲁尔的自白回忆录》第一部分。

如果我们可以假设,这种初期的自我感觉(Ichgefühl)会以或多或少的程度保留在许多人的心灵生活中,那么它就会把自己像一种对立物一样,与那个界限更狭窄、更清晰的成熟期的自我感觉并置,而那些与它相符的表象内容,或许正是无限性的表象内容,同时也是跟宇宙之联系性的表象内容——这些内容,便是我的朋友用以解释那种"汪洋般的"感觉的东西。

斯彪西波此时利用着柏拉图的哲学,以便能沉醉于这种感觉之中。对于"某种东西存在着并且不再是无"这种说法的哲学上的惊奇,对他来说,正好是对一种他无法克服的"精神迷乱"的表达:

可我愿意承认,这是辩证性的吹毛求疵,他们不可能把我们的二重感觉,亦即我们本身存在着并且在我们之外还有东西存在着,贬斥为丧失理性的。

相反的情况是:斯彪西波在寻找能够确保他那些感觉的理由。如果想要保留一点哲学,那么或许可以说,斯彪西波在认识"我们是受到限定的生物"这方面有些困难;心理学家会说,这是一种"自我界定缺陷",如果斯彪西波迷醉于柏拉图的"回忆说"(我们知悉事物的过程,乃是对我们在我们的尘世生活之前看到的那些纯粹理念的再记忆),那么这听起来就像是对弗洛伊德描述过的感觉记忆的一种神话化:

在柏拉图的哲学里至关重要的理念……是……直接产生于一切可以想象和真实存在事物的那个最初的、永恒的基本原因,并且是我们的灵魂乐于观照的对象,在严厉的 Anangke(强制、必然)将它们迫入这个感官世界和会死的肉体之前。……大多数人误以为,在他们心中唤起对从前经历的状态的一种黑暗感觉的那个对象,真的就是它们看起来那样的……只有极少数人(按照柏拉图的说法,亦即真正意义上的哲学家)足够睿智,能分辨假相与真实……

如此等等。我们知道,阿里斯底波忧心忡忡。换句不同的、更稳重的说法:维阑把柏拉图哲学翻译成了一个青年迷醉者的长篇激情独白,它使这种哲学的心灵方面的内容清楚地展示出来。维阑让阿里斯底波进行的那种神话学上的比较,因此就是精心选择的:这涉及到一种精神病学上的崩溃——当个人倾向通过一种社会性(派别性)实践得到强化之后,对此,欧里庇得斯(Euripides)在他的《酒神的伴侣》(Bacchen)中描述过。阿里斯底波关于通过日常生活纠正心灵偏差的告诫和提醒是清楚的,而斯彪西波则在柏拉图哲学中寻求解决心灵问题的办法,可他那些问题在柏拉图哲学里面只会变得更加严重。

阿里斯底波为斯彪西波提供的"过渡性方案"表现为一种世界视角,它也是一种类似于柏拉图主义的心理上的"负载"(aufgeladen),但它并没有革除与现实的联系。你可以两者皆有:承认你的受到限定的状态,以及一个与你分离的外部世界和那种"汪洋般的"感觉。进而:绝不要容许对这些感觉状态的需要疯长成在某个时候难以控制的、关于世界之非真实性的幻想,因此,要加强与那些跟你的气质不相同的人们的联系,同时要减少跟另一类人的交往——他们习惯于总结那些可以与哲学派别的相比较的边界生存(Borderline - Existenzen),并说服他们相信,他们自己拥有某种唯独他们具备的知识。这就是阿里斯底波的治疗性干预的大致要点。事实上,治疗性干预就是他的"哲学"的最后决定。因此,紧随他关于无限之存在的言论之后的就是:

> 然而,无论我可能在哪一幅图景下,在某些特定时刻,寻找象征自然的伟大秘密,我所将它派上的唯一用场,就是从中引申出真正的生活智慧的永恒的基本原则,它同时也是我们的义务之准则和我们的幸福之条件。因为按"自然的方式"这一信念,亦即"我仅作为那个无限的'一'之肢节而存在着,但又绝不可能与之完全分离",会产生一个二重性的结果。其一是如下坚定的认识:我只有既履行我对普遍性的义务,又履行我对每一特殊整体的义务(我是其中之一环节并处于我所属的较大等级下面的较小等级秩序中),才可能幸福地存在着。其二是一种同样坚定

> 的确定性：无论我当下的存在方式看起来受到了多大的局限，但我仍然是作为那个无限的"一"的一个不可毁弃之肢节而存在的，而且我拥有的存在与活动的时空之规模，并不小于那个神秘而封闭的圆亦即无限本身。我不太确定，但我猜测，柏拉图在他的奥托－阿迦通(Auto－Agathon)那里，同样想到了这些……

第二个结果，那种"确定性"是一种诱饵，其中包藏着这样一枚"钩"：提醒他要关心众人。

至于这种治疗成功与否，虽然我们从维阑的小说中不得而知，但我们却清楚，它影射的是什么。斯彪西波在书中就像在传说中那样，正如前面多次提到的，继柏拉图之后做了学园派的领导者。("他已经习惯于把未来的遗产继承人也看作他哲学上的继承人，而我不敢轻举妄动，去剥夺他的空想，因为他似乎从这上面寻得了他的欣慰与安宁。")按第欧根尼·拉尔修的描述，斯彪西波在接受了学园派领导职务之后，就患了一种肢体瘫痪症，不得不让人驾车送他前往学园。

据说他后来自杀了。

这不是柏拉图主义者的唯一个带有不幸结局的事例。谁要是对弗洛伊德思想跟维阑思想在此处如此接近感到诧异，不妨首先去琢磨一下小说第一和第二卷里面关于科勒蒙布特(Kleombrotos von Ambrakien)的描述。我在别处已对这个插曲做过深人的讨论，因而在此只能长话短说。科勒蒙布罗特是苏格拉底的学生，他属于柏拉图的《斐多》开头提到的那些没有出现在苏格拉底病床前的人之一。科勒蒙布罗特不能承受指责，于是自尽了。维阑写下对科勒蒙布罗特逐渐加强的绝望情绪的描绘，似乎是在影射弗洛伊德的《悲伤与忧郁》(Trauer und Melancholie)。维阑描述了一次失败的悲伤过程，一种忧郁——它难以从心爱的客体上摆脱：其原因(如果完全"照教科书的说法")就在于对此前所发生事情的矛盾心理。在此处，那种治疗也是不成功的，但也许是没有被认真地尝试过。阿里斯底波和莱怡丝并不懂得精神动力学，他们把忧郁解释为悲伤并徒劳地试图加速悲伤过程。人们可以把对阿里斯底波的(虽然同样徒劳的)更深人的理解，看作维阑所解释的认识增长。小说的第五卷本来要写些什么，我们尽管无从知道，但却可以假定：维阑不会取消此处所描写的

对第一次治疗性认识——亦即消解理智上的虚假问题之必要性——的拓展，为使对心理问题之理解的第二次治疗性认识可以被理解为对前者的表达。

上述这种跟弗洛伊德思想的令人惊讶的密切关联，我想放到本章结束部分讨论，以便作一次最终思考，并将它与前言部分的几个想法相联系。为何一个像维兰这样的作家，居然能够先期获得一个像弗洛伊德这样的作家才具有的那些"认识"呢？谁要是不喜欢这样一个问题，无论是因为这种说法贬低了后者的独创性，还是因为这样的主张以传统方式隐含的方法论问题并不算少；那么，他也许愿意认可另一个问题：一个弗洛伊德这样的人，是不会草率行事的，但他居然忽略了一个诸如科勒蒙布罗特这样的"案例"，而没有写过有关文字，对此，当作如何解释呢？

其实答案很简单：他根本不知道这本书，维兰和其他许多十八世纪的作家没有进入他的视野。可以想象，一个在此意义上学识渊博的人，本可以让弗洛伊德注意到莫里茨（Karl Philipp Moritz），[①] 注意到《安东·赖泽尔》（Anton Reiser）甚或《经验灵魂学杂志》（Magazin zur Erfahrungsseelenkunde）（对于问题的提出而言，重要的不一定总是维兰）。

没有人能够，也没有人想要责备弗洛伊德缺乏教育。可他的教育却是与一种特定的亦即十九世纪的"经典"（Kanon）联系在一起的。人们甚至可以说，"在弗洛伊德时代"接受教育也就意味着，熟知这一经典。其实，弗洛伊德在这方面很优秀，并且好于他那些通常没有接受那种教育的同行。这样一种经典是围绕一些核心作家和文本建立起来的，并且具有相应的时间范围。在那"之后"才出现的，就是"现代的"、尚未得到检验的作品。对于这些作品，人们能获得多少相关知识，具有个人随意性，但不管怎样，不会多到他必须为之付出减少相应经典文学知识的程度。经典"之前"的东西，则属于史前史，对于它来说，可以适用同样的规则："对历史感兴趣的"人当然会获得一

---

① 【译按】卡尔·菲利普·莫里茨（Karl Philipp Moritz，1757～1793），德国狂飙突进时期很受下层人民喜爱的一个作家。4卷本自传体小说《安东·赖泽尔》是当时最有代表性的作品之一，其中有丰富的心理描写。

些相关知识,但也不会太多。这两者,亦即经典"之前"和"之后"的知识,都被视为毋宁说难以理解的,并且/或者是无足轻重的。经典作品之"普遍可理解性"和"重要性"观念,是人们基于该经典的一些核心范例予以定义的。要首次确立一种经典,那就意味着要讨论它。托马斯·库恩(Thomas Kuhn)称之为"规范科学"(normal science)——对于讨论参与者而言,相当明了的是,哪一种论据可以被视为是允许的,哪一种是不允许的。但如果出现了一种"范式更替"(Paradigmenwechsel),或者说经典已丧失其可接受性,情况就不同了。于是,人们将会就一套新的经典的确立(或者首先是就原有经典的废黜)发生争论;此时人们并不清楚,什么是允许的,什么是不允许的。不管怎样,对经典的质疑通常会被该经典的代表者们视为"不严肃"的举动。这毫不奇怪,因为严肃性是在与经典相关的意义上得到定义的。对严肃性的指责,是把另一种("新")范式的代表,从旧范式的代表们把持的那些机构中排斥出去的古典策略之一。对于这个目的本身,甚至也没什么好指责的,因为一种新的范式的代表者,总是一些年轻、聪明、开放和没有成见的人,是一群觊觎王位者的一幅自画像,他们的目标是:为了被纳入体制内而征召后备军。

在五六十年代,(文学史家)阿诺·施密特(Arno Schmidt)撰写的文学史著述被人们看作一个自以为是者所发的不必认真对待的牢骚。到了80年代,巴伐利亚教育当局却将他那些作品列入了德语课程的推荐书目。对此,我不知道怎么说才好:这意味着出现了一次真正的经典更替(Kanonwechsl)呢,还是仅仅表明,旧的经典消失了,同时却没有留下一个后继者?

这是一个我们不得不向我们全部的文学文化之未来提出的问题。因为,即使一套旧的经典失去了约束力,那将不仅意味着,经典之核心部分的知识构成变得不受约束了,而且也意味着,其边界也变得模糊了,亦即可以(在时间意义上)向前或向后推移。在电视里,日耳曼语文学者康拉迪(Otto Conradi)有一次竟然说,《浮士德》(Faust)不再理所当然地属于大学日耳曼语文学专业的必读书。他的谈话对象,批评家莱希-南尼基(Marcel Reich-Ranicki)则对他的这番话表示愤慨(这种愤慨也得到了笔者本人的同情)。但是,康拉迪首先只是描述了某些约束性减少的趋势。经典的这种无约束化,

一方面允许人们采取一种新的、毫不拘束的态度对待新作品，对于这些作品不必主要依照那些业已经典化的作品的价值共同体去衡量；另一方面，对于经典之前的旧作品，也同样如此。

有趣的是，距离歌德很远的作家，距离莱辛、维阑、莫里茨、希佩尔（Hippel）、海因泽（Heinse）却显得“不那么远”，而是让人觉得“一样远”，甚至让人觉得反而更近。对一种“令人吃惊的现代性”的那种令人诧异的发现，首先无异于在感觉上对远与近的推移。如是观之，那整个一切就不一定再显得那么扑朔迷离了。因为，我们觉得自己对于一种经典不再负有义务，尽管它对于弗洛伊德以及他的大多数受过教育的同时代人是一种义务；所以，我们今天可以把一些被当时的经典书目排斥在外的作家跟弗洛伊德联系起来，正如他本人也把那些被纳入经典范围的作家跟他自己的思想产生关联一样。

以上只是对“维阑－弗洛伊德”这一对平行关系进行描述的一种可能形式，一种更为平和、单纯的描述方式。而更加有趣的描述，则可能存在于如下尝试之中，亦即试图弄清，为什么维阑当时就“已经”类似于弗洛伊德一样思考问题，或者说，后来的弗洛伊德不是“还”而是“又”像维阑那样思考问题了。哈特穆特·伯默（Hartmut B? hme）和盖洛特·伯默（Gernot Böhme）在他们关于现代理性的一种心灵致动学（Psychogenese）理论中，把费希特的思想诠释为狂放不羁的自恋式幻想。为此目的，他们同样援引了弗洛伊德对那种“汪洋般的感觉”的评注。而他们的评论是：

> 把费希特那里的主体（Subjekt）的动力学结构跟心理分析（Psychoanalyse）的特定方案相比较……并没有下述这样一种精神史上的意义：“费希特已经先期想到了心理分析理论的基本要素，或者反之，弗洛伊德还在唯心主义的道路上思考问题。用弗洛伊德去解读费希特，确切地说，意味着这样一种要求：让逃避了适用逻辑（geltungslogisch）之论证的东西暴露出来：而这是唯能说的地盘（energetische Besetzungen），它们与认知上的构想相联系，并且隐藏在概念逻辑之理性话语的形式上的普遍性中。”

这一处文字有点悬而未决的意味。它是作为对方法论的答复出

现的,("用弗洛伊德去解读费希特,有一类人可能是不容许的:他们在哲学里面只愿意看见那些摆脱了每一种历史动力的、在适用理论上得到证明的概念运动。")但它仍然是"迎合个人趣味的观点"(ad personam)。对上述比较的鉴定结果是:禁止赋予费希特以先行者身份,而且是出于不能把施莱贝尔(Schreber)作为弗洛伊德的先驱者的同一个理由。方法论上的问题已经通过——直接开始行动的——决定预先得到了判定,问题在于对哲学学科的特殊的适用性要求的争议。一旦这种要求受到争议,就会产生这样一种可能性:就像人们总想要做的那样,把哲学"互文化"(kontextualisieren)——在个别情况下必须分析所进行的尝试的理由充足性。但是,在这一案例中,对费希特的哲学心理学和精神历史学的互文化,却有着一个完全确定的结果,亦即:

> 它被视为唯一而绝对的自我之幻象:假如不是费希特,那它就是精神错乱。当时的精神病医生,例如,莱尔(Reil)或者皮内尔(Pinel),仍然在报告一些病例,这些病人自以为是上帝、耶稣、路德维希十四(Ludwig XIV),或者宇宙万物。此处却是:把精神错乱作为哲学,一种狂傲的"大我"之幻觉——这种膨胀的自我无法抗拒自身的昏聩软弱,它依赖于强有力的客体(而这客体就是父母或者令人窒息的德意志的社会关系),乞灵于一种自恋式的诡计:自我乃是"一切现实的源泉";并且甚至非我(Nicht-Ich)在向行为返回的路途中,也变成了自我的因素。绝对、唯一和强有力的,只是自我:古老的自大幻想的重现。

假如不是费希特,那它就是精神错乱——这个结论我们很容易脱口而出。因此,我们会觉得下面这样的话只是一种庸俗而反理智的怨恨:

> 维阑重新声明自己强烈反对康德哲学的盛行。所有善良的人们都必须一致(en massen)反对一个怪物的崛起,它将解构一切人道和语文学。但愿某个诸侯能发发慈悲,为那些超验的先生们建造一座疯人院。康德自己的著述将会作为最机敏的人类

洞察力之丰碑而长存，可他的信徒们的文字则将如秕糠一般灰飞烟灭。

假如它们已经秕糠般地消失，那么"假如不是费希特，它就是精神错乱"这句话在今天的说服力就会小一些。必须承认，句中有大量的"如果"，尽管如此，仍然可以确定，纯"适用逻辑"的论证的效力维系于历史的亦即限定性条件。那些认为这种历史的限定性带来了真正合乎理性的思考的人，会觉得维阑想用一部长篇小说对其进行辩驳的尝试，委实有些反动。谁要是从现代哲学中看到了一种对现代资产阶级的强迫性神经官能症特征的表达，他将会从最后那个试图确定启蒙是什么的伟大尝试中，看见某种迥乎不同的东西，而且他将从其中认识到一条传统路线的一部分，这条路线虽然屡遭断裂，但时至今日，它仍然没有毁灭。

就在短短半个世纪的德国启蒙运动结束之后，十九世纪的经典——没有声张任何太过简单的基本关系甚或也没想要对此关系稍作暗示——便形成了。一种传统随之再次断裂，该传统的优点无论如何决不可能通过连续不断的世代相袭而凸现。如果说图尔敏(Stephen Tulmin)勾画了一条从现代科学哲学(亦即他自己的作品以及库恩、拉卡托斯[Lakatos]和费尔阿本[Feyerabend]的作品)到蒙田(Montaigne)的一条弧形连线，那么他就为这一传统路线赋予了又一个名字。图尔敏看见，"现代的"、后中世纪的和近百年来的思想，发轫于文艺复兴时期的思想家们，发轫于爱拉斯莫(Erasmus von Rotterdam)、莎士比亚(Shakespeare)——特别是蒙田。在图尔敏眼里，笛卡尔思想包含的"反怀疑主义"转折，正是对蒙田的反响，其动因显然出自十七世纪政治上危机四伏的现状。图尔敏把产生于二十世纪末的一种知识发展和(几代人的)政治经验之特殊格局的这次转折——它反对始于笛卡儿的、以"确定性" - 追求取代"理解" - 追求的传统——视为向文艺复兴时期那种更自由的思想的回归。从而，图尔敏在此处以欧洲标准为参照看见，维阑通过其反对一种新的确定性哲学之出现的尝试，已经作出了一个先例。

倘若我们把图尔敏的思考跟本章对维阑 - 康德这一对平行关系的思考，以及对维阑将古代传统与英国怀疑主义相联系之尝试的思

考放到一起,并且跟从笛卡尔经洛克和康德直到以罗蒂——这个当代结构主义者和从事治疗性写作者(他自己也如此认为)——为代表的现代经验主义对认识论传统的原则性批判联系起来,那么,我们就能看出一个悠久传统漫长的、虽然一再中断的基本路径:它(维阑也许会说,应从色诺芬算起)从苏格拉底经居尼勒学派的阿里斯底波到贺拉斯和卢奇安。可是,它却一直处在真正的"哲学"主流之边缘。其他可以视为这类边缘人物的,或许只有古代的怀疑论者,诸如皮浪(Pyrrhon)、塞克斯都·恩皮利柯(Sextus Empiricus)。这一传统的中断,是由于基督教对古代文明的侵入。其重新衔接则应归功于文艺复兴时期的爱拉斯莫、莎士比亚、蒙田。这一传统的再次中断是由于笛卡儿及其后学的反对。其再次复苏则是在启蒙运动中,代表人物是狄德罗(Diderot)、巴勒(Bayle)、莱辛、维阑、施泰勒(Sterne)、休谟。这种传统在德国被康德及其后学并且普遍地由于笛卡儿建立的认识论范式之继续存在而被终结。到了在二十世纪,它又得以通过维特根斯坦、杜威(Dewey)(在"哲学"层面上)至少大致保留了其形式;同时它也总是在公共思想的其他领域更加经常地出现,这方面的代表人物有弗洛伊德、克劳斯(Kraus)或者毛特纳(Mauthner)。直到二十世纪末,人们才重新获得对一种传统的自我意识——通过图尔敏和罗蒂等思想者对另一种传统之必要性再次进行的理论上的清理:

> 我想要坚持的唯一一点就是:哲学家们的道德兴趣或许应当以继续推进西方的对话为指归,而不是在此对话中为现代哲学的传统问题预先保留一席之地。

(本文作者系四川大学中文系博士研究生,
任教于四川外语学院德语系)

论题二：作为生活方式的古典哲学

作为生存背景的天人合一论

庞朴

虽然"天人合一"这个词语到北宋时代才最终形成，天人合一的思想观念，却早从商周时起，便逐渐成形，并作为中国哲学的基本问题和人们生存的文化背景，出现于中华大地了。

所以，人们便常常将天人合一列为中华文化的特点和优点，以与某些文化的天人对立相区别。某个时期内，研究者们却又反其道而行之，指称天人合一为传统文化中的唯心糟粕，避之唯恐不及。近年来，苦于人类生存环境的失衡和恶化，天人合一思想中的"人与天调"一端，又时时被发掘出来，视作生态平衡意识，传为美谈。

以至于，我们已经完全可以写出一部生动的"天人学说史"来了。只不过，对于天人合一的真正含义，它在理论层面和实践层面的种种表现，至今似尚缺乏系统的研究成果传世；甚而至于像天与人的定义，究竟在天人合一观念中，何谓天，何谓人，这样的基本问题，都还没有一个中肯的解释，不能不说是一大憾事。

在本篇文字中，我打算就天人合一观念成形时期所含的内容，它作为人们生存的文化背景，谈一些看法，供大家讨论。

一、三种天人

先说天与人的定义。

冯友兰先生曾经指出：

在中国文字中，所谓天有五义：曰物质之天，即与地相对之天。曰主宰之天，即所谓皇天上帝，有人格的天、帝。曰运命之天，乃指人生中吾人所无奈何者，如孟子所谓"若夫成功则天也"之天是也。曰自然之天，乃指自然之运行，如《荀子·天论篇》所说之天是也。曰义理之天，乃谓宇宙之最高原理，如《中庸》所说"天命之谓性"之天是也。《诗》《书》《左传》《国语》中所谓之天，除指物质之天外，似皆指主宰之天。《论语》中孔子所说之天，亦皆主宰之天也。(《中国哲学史》第55页，又见于《中国哲学史新编》第一册第89页)

张岱年先生则从演变中来谈天的含义，认为：

中国古代哲学中所谓"天"的含义有一个演变的过程。殷周时代所谓天指世界的最高主宰，到春秋战国时期，孔子孟子所谓天仍有最高主宰的含义，老子所谓天指与地相对的太空。荀子以天与人对举，其所谓天指广大的自然。《易传》讲"天尊地卑"、"仰则观象于天，俯则观法于地"，其所谓天指日月星辰的总体。到宋代，张载讲"由太虚，有天之名"，所谓天指广大无外的世界总体。程颢讲"天者理也"，以天指普遍的必然规律。(《中国传统哲学的继承与改造》，载《传统文化与现代化》1995年第2期)

其他各家所说，大体如此；或有更扩大至六种含义的(见傅伟勋《从西方哲学到禅佛教》第451页)。唯有一位青年朋友杨维中，化约众说，谓："天"约有三义：第一，自然之天。第二，神灵之天。第三，义理之天。(《论天人之辨的伦理意蕴》，载《传统文化与现代化》1997年第2期)最为言简意赅，得其要领。

过去我也说过冯先生的五种天义可以浓缩，并做出过归并的尝试（见《天人之学述论》，载《原道》第 2 辑，1995 年 4 月）。现在进一步寻思，在中国文化中，对“天”的理解，不能离开“人”而进行，前人谈天，都有其天人合一的背景；他们各人所谓的天，如果含义不同的话，那首先是由于，其天人合一的含义有所不同。正如“物质”与“意识”，不能割裂开来单独去理解那样，如果谁个的物质定义不同，必定是他的“物质意识关系”与人不同。

综观前人对天对人对天人关系的种种论说，我觉得，将天、人、天人关系都从自然的、社会的、精神的三个方面来把握，庶几可能看得更为真切一点，更能捉住中国文化中天人合一观念的真正含义。试分述如下。

二、人与天调

人首先是一个自然存在，所谓“食色性也”，“人之所以异于禽兽者几希”。天也首先是一个自然存在（这里是就古人的意思说；在我们今天看来，天完全是自然存在），所谓“列星随旋，日月递照”，“四时行焉，百物生焉”。二者在地球上遭遇，形成了最基本的天人合一状态，或自然意义上的天人合一：自然的人与自然的天，是不可分离也不曾分离的。

自然的人一刻也离不开自然的天，必须依赖于大自然而生存，一如草木禽兽那样，本是再明白也不过的事。可是人非木石，偏偏它不只是自然的存在，它同时还是社会的存在和精神的存在，它是万物之灵；于是，它的社会利益与自然环境相矛盾的事，它的精神内容与自然情景相分离的事，便得以发生也时有发生，于是，有了种种人为的自然灾难的出现，直接威胁着人类存在的状态和权利。

不知饱尝了多少次人为的自然灾难的折磨，也不知多少人因之过早结束了自己的自然存在，人们终于慢慢懂得，“阴阳、四时、八位、十二度、二十四节，各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡……春生夏长、秋收冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪”（司马谈《论六家要旨》），于是遂有了种种维护、调节、赞美自然意义上的天人合一的习俗、理论、法令乃至学派生长出来，来指导人们安排其自然活

动，成为人类存在的一种普遍的文化背景。

在中国，古代多有所谓“务时而寄政”(《管子·四时》)的“月令”之类的历书，按月列举天象运转、物候出没的踪迹，配以适宜的农林牧渔等等劳作内容，乃至类而推之，更规定出方位、音乐、色彩、服饰、政策、法令等等之所宜与所忌，谓之岁月的律令，以作为人们按时行动的依据，以免于乖离自然节奏之偏差。以此立说的学派被称之为“序四时之大顺”的阴阳家。鼓吹无为或主张人类不可越出其自然存在的道家学派，也是这种天人合一观念的倡导者。这是一种最通常意义上的天人合一，其要旨在于使人顺应自然，契合自然，是人类作为自然之子这一事实的直接反映，也是人类生存的基本文化背景。

我们可以用“人与天调”几个字来概括这种主张。《管子·五行》篇中说：“人与天调，然后天地之美生。”这是说，天地是会嘉惠于人的，但天地之美只对“与天调”的人而发生而存在；单是天地自己，即使它仁慈无边，爱民如子，也独自生发不出美意美行来。这也就是说，天地之美，是天人调谐或合一的结晶；而天是无知无识的，此中的关键，其主动权，全在人而不在天。事实上，人类便正是在“与天调”而非“与天斗”之中，慢慢适应慢慢繁衍起来的。

人与天的这种自然意义上的合一，是人之作为自然存在的基本存在方式。

三、惟天惠民

人与万物不同，并不止于是个自然存在。由于它无力离群索居，利于结伴成群，从而还是个社会存在。

在其社会存在中，人们进行着种种不同于其自然状态下的活动，结成种种非自然状态上的关系，赋予其自然活动以种种非自然的社会意义，结果是，人们遂由之获得了一种新的力，一种有别于其所固有和所能有的自然能力的社会力。

这个社会力，帮助人们改善其自然活动状态，扩大其自然活动范围，提高其自然存在质量，延长其自然存在时间，是人类辛勤劳作的报酬及其异于禽兽的骄傲，给人类带来了并仍将带来无尽的福祉。但是，得失相倚，祸福同门，同是这个社会力，又有其难以掌握、君临

人世、不可抗拒、颠覆一切的一面,给人类造成过并仍在造成着种种无妄之灾。

人类结成社会,创造了社会力,人类又无力驾驭自己的创造,慑于威胁,不得不匍匐在其创造物的脚下,尊之为“天”。于是有了社会意义的天。

社会意义的天是无声无臭无法感觉的,是一只硕大无朋的“看不见的手”;通常多神其名曰大帝、神灵、命运、时势等等。孟子所说的“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也”(《孟子·万章上》),就是指的这个社会力或社会意义的天。与这种天结成对子的人,或是屈服于这种天的威力、逃脱不掉它的阴影的弱势群众,或是凭借这种天的名义、作威作福的得势阶层,总之是编织在巨大的社会之网中的、非自然意义的、作为社会存在的人。

一切的政治主张和理论,无非是在试图解决社会之天和社会之人之间的矛盾,以求二者的合一,以安抚、帮助和改善此一关系中的人的存在。在古代中国,有所谓“惟天惠民,惟辟(君)奉天”(《尚书·泰誓中》)之说者,最能代表这一点。

此类说法相信,天是民的施惠者。这种惠民,一方面表现在,天能为民“时求民主”(《尚书·多方》)、“作之君、作之师”,即为老百姓安排下活生生的主、君、师来进行管理,“宠绥四方”(《尚书·泰誓上》);另一方面表现在,“民之所欲,天必从之”,“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓上、中》),天将根据老百姓的爱怨来考察它所安排的代理人,以延长或取消其代理权。

可以看得出,在这种天人关系中,人被分成了两种:一种是大多数的老百姓,芸芸众生;一种是奉天者或天的代理人。于是,天与人的关系,在这里被转换成了两种人的关系,体现为两种人的存在。其中,老百姓虽是大多数,却无缘直接通达天廷;天代表虽是活的天,也免不了要受“天视”“天听”的监视。由此生发出来的王道霸道,德治法治,传贤传子,入世出世,一幕幕政治戏剧,一套套社会理论,一篇篇高头讲章,一件件出处进退,无非是这种天人关系在种种形式上的映现。所谓人生在世,便是生存在这个背景下,这种网络中,而“无所逃于天地之间”(《庄子·人间世》)。

四、圣人天德

"天"还有个主要含义是道德源泉，或曰义理之天；"人"也还有个品格是，作为精神存在，它能营造精神境界，高尚其志。由此形成的天人关系是，相信天以心性的形式存于人，人以天为圭臬求诸己，最终达到天人为一的地步。各类道德戒律，各种宗教教义，它们所追求的、所许诺的，不论是现世的高洁，还是来生的报应，也不论是灵魂得救，还是肉体飞升，都可看作是这种意义上的天人合一观念的不同表现。

在古代中国，儒家特别是其思孟学派，在这方面的论说最为系统。他们相信，人有恻隐、羞恶、辞让、是非之心，以及仁、义、礼、智诸善良之性，它是天道在人心的流行和落实，也是人之异于禽兽或人之为人的所以。据说，人若能够完全掌握好自己的心，便能透彻认识自己的性，也就能进而充分了解什么叫做天了。这就是孟子所说的：

> 尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。(《孟子·尽心上》)

不过，知性知天还不是最后目的，也不是最终行为，按照他们的实践理性精神，人们还应"存其心"，勿使心放失；"养其性"，勿使性委顿；"事天""修身"以"立命"(均见《孟子·尽心上》)，终身行之而不殆，方能达到成己奉天的根本要求。那时节，人的价值将会全面实现，成为大人、圣人、与天地为一的人；那就是所谓的"圣人天德"：

> 昔者君子有言曰："圣人天德"何？言慎求之于己，而可以至顺天常矣。(郭店楚简《成之闻之》第37简)
>
> 夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天不违，后天而奉天时。天且不违，而况于人乎？况于鬼神乎？(《易·系辞上》)

这是有别于上述两种样式的典型的天人合一状态。它不是"人与天调"，让人类消极地去适应天时的节奏，以期生发出天地之大美来；也不是"惟天惠民"，天老爷为民立主并顺应民情，在两种人群之

间奔走调停。它叫做“圣人天德”，说的是天之内在于人心人性，人又反回来作为天地之心而存在复杂交错的关系。在这一关系中，天对人全面给予，人对天积极认同，天人二物，完全合而为一了。

天之与人在这三个方面合一的观念，弥漫于整个中国文化之中，伴随着中华人民的终身，是我们认识自己的最基本的依据，需要充分理解认真对待。

立言与行教：重读《论语》

陈少明

“子曰诗云”是传统辞汇中引经据典的常用语。这一事实显示，作为“子曰”基本资源的《论语》，在中国文化中具有第一经典的地位。然而，承认一部经典是一回事，如何理解或接受一部经典又是另一回事。同是《论语》，汉学与宋学的解读便大异其趣，后经典时代对其理解的多样就更不在话下。悬置各式各样的具体分歧不说，对本文标题上的关键词——“教”的不同把握，可能正是今人解读《论语》出现对立的症结所在。以儒为教，自然是古已有之的说法。但现代的争论，焦点不在语义的澄清，而在对儒家文化的整体诠释上。每一种说法都依赖于特定的观察角度，本文的切入点是“言”——从这部经典的言述方式入手，窥探其思想内涵。不过，在论述作者的看法之前，有必要导入关于什么是“儒教”，更具体说是“儒学是否是宗教？”的相关讨论，以资对照。

一、“教”之争

一望便知，儒学是否是宗教这一问题的提出，是以特定的宗教（如基督教）文化形态为参照的。其答案分为否定与肯定两派。否定派的理由是儒学重视人而非神，其思想具有无神论色彩或倾向。

"五四"以来崇信科学而又对儒家道德理想不乏同情态度的思想人士,如梁启超、蔡元培等人,多持这样的立场。而肯定者则分为制度与观念两种立论。制度派中,以具有马克思主义背景的学者如任继愈一派立论最鲜明。其主要依据是:儒学崇信鬼神,天是最高人格神。传统祭拜的天地君亲师,包括孔子在内,都是神。此外,儒家经典就是传达天意的教义,而历代政权组织同时也就是宗教组织。[①]

同样着眼于制度观察的,则有从西方经验社会科学出发的研究,如海外学者杨庆堃的工作。他运用结构—功能主义的方法,把宗教区分为两种结构形式:"一种是制度化宗教,它有自己的独立于其他世俗社会制度的信仰、仪式和组织。它本身就是有自己的基本概念和结构系统的社会制度。另一种是混合性的宗教,它的神学、仪式、组织同世俗制度的概念与结构及社会秩序的其他方面紧密融合在一起。混合性的宗教的信仰与仪式把它们的组织系统发展为有组织的社会格式的整合的一部分。在混合的形式中,宗教在一种有组织的方式中,在中国人社会生活的每一主要方面,发挥渗透性的作用。因而,在中国,形式组织宗教的弱势,并不意味着宗教的结构系统或重要作用在中国文化中的缺乏。"[②]杨氏是对整个中国文化包括儒道释作总体概括。儒家是否是宗教,他认为取决于对宗教采取的定义。广义的儒家思想包括从非神到默认神的过渡内容。但主要特征是非神方面的。由于它也发展出一套处理所谓终极问题的思想系统,特别是指向某种终极道德意义,所以有强烈的宗教作用。同时对社会政治秩序影响深远,所以必须把它当作有宗教特性的社会政治教义来看待。[③]

肯定儒学是宗教的另一派是观念派,主要受现代基督教神学(特别是保罗·蒂利希关于"终极关怀"——ultimate concern 的观点)的影

---

① 任继愈先生的观点,后来得到李申先生的进一步发挥。参见任继愈主编:《儒教问题争论集》,宗教文化出版社,2000 年 11 月版。

② C. K. Yang, Religion in Chinese Society, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967, PP. 20~21.

③ 同上,参阅 PP. 26~27。

响，且多与现代新儒家的思想倾向有关，如杜维明[①]、刘述先、黄俊杰及李明辉等学者的看法。他们的一般提法不是儒学是宗教，而是儒学具有"宗教性"。借黄俊杰教授的概括是："儒学有其'宗教性'之内涵，这种说法中所谓的'宗教性'，并不是指具有严密组织的制度化宗教，而是指儒家价值的信仰者对于宇宙的超越的（transcendental）本体所兴起的一种向往与敬畏之心，认为人与这种宇宙的超本体之间存在有一种共生共感而且交互渗透的关系。这种信仰是一种博厚高明的宗教情操。"[②]

上述不同立论的焦点略有区别，有的着眼于是否有信仰对象（人格神），有的注意其社会功能（是否承担道德教化的作用），有的更强调其精神价值（超越经验层面的形上追求），各自掌握或刻画了传统儒学或儒教的某种（或某些）特征。同时，这些不同的立论对其他竞争性的观点所注意的问题，也会做让步性的承认。如全面肯定儒学为宗教者，也可能接受其思想是人世而非出世的说法。反之，主张儒学有"宗教性"的人士，则可能与否认儒学是宗教者一样，承认它具有无神论的倾向。事实上，答案的确取决于定义。但是，要获取一个关于"宗教"的正确定义又谈何容易。如果"宗教"一词是用以描述既有的社会文化现象的字眼，那要找一个把当今世界各大宗教（暂不指涉儒教）的共同特征能都概括进去的概念，其内涵必定很少，应用起来会不得要领。如果以某种类型的宗教（如一神教）为标准订立概念，其结果则可能会把一些公认的宗教排除出去。如古代中国儒道释三教同称，而近人章太炎则以佛教为无神教，只具道德教化的作用。[③]标准太严格的话，使用起来同样有问题。我们只能说，宗教是维特根斯坦所说的那种"家族相似"现象。所以，关于宗教的种种定义，只有

① 杜先生在1970年代便有英文著述 Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness，中译为《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》，武汉大学出版社，1999年。

② 黄俊杰：《试论儒学的宗教性内涵》，《东亚儒学的新视野》，台北，喜马拉雅研究发展基金会，2001年，第108～109页。

③ 见章太炎在《无神教》、《建立宗教论》等文章中的论述。

“理想类型”的工具意义，不能当作是对象世界的真实界定。[1] 上述各种关于儒学同宗教关系的说法，实际上便具“家族类似”的关系。就此而言，这些不同立论从不同侧面揭示儒学的不同特点，包括思想取向与社会功能，都有重要的作用，特别是在沟通对中西文化的理解方面尤有意义。就像我们今日用哲学解释儒家、道家，或玄学、理学一样，至少，有助于在现代学术谱系中为其寻求定位，尽管这个学术谱系是由西学塑造起来的。然而这也意味着，这些概念不是探索问题的不二法门。我们不但需要扩展像宗教、哲学之类概念的理解，甚至也可以用其他的学科概念，包括中学本身固有的概念来论述问题。

基于以上的讨论，本文准备在肯定对儒学是否是宗教的讨论有意义的前提下，把问题悬置起来，回到儒教之“教”的传统意义的探讨上去。这是我们重新阅读《论语》的尝试。

二、教与言

称儒为“教”确是古已有之的现象，主张儒教为宗教的先生至少为我们列举出下面的例子：[2]

> 有强执有命以说议曰：寿夭贫富，安危治乱，固有天命，不可损益……而儒者以为道教，是贼天下之人者也。（《墨子·非儒》）
>
> 燕王师陈邵清贞洁静，行著邦族，笃志好古，博通六籍，耽悦典诰，老而不倦，宜在左右以笃儒教。可为给事中。（《晋书·陈邵传》）
>
> 抱朴子曰：仲尼，儒者之圣也；老子，得道之圣也。儒教近而易见，故宗之者众焉。……三皇以往，道治也；帝王以来，儒教也。（《抱朴子·塞难篇》）

---

① 关于“家族类似”与“理想类型”的关系，参见我们在《反本质主义与知识问题》（张志林、陈少明著，广东人民出版社，1998年）中所作的讨论。

② 参见李申：《“伪问题”与“舶来语”——读葛兆光〈穿一件尺寸不合的衣衫〉》，《开放时代》2002年第4期。

问曰：孔子以五经为道教，可拱而诵，履而行。今子说道，虚无恍惚，不见其意，不指其事，何与圣人言异乎？（《牟子理惑论》）

虽然上述例文，不管对儒家是褒是贬，没有一个可以让人直接得出这个“教”是制度性的宗教这种结论，但提示我们，可以从教育、教养或教化，即用一种更朴素的方式去理解。如果把“教”当作一种行为，那便涉及到施教与被教，教的内容，教的目的，教的制度，以及教的方式，等等问题。这些内容在儒教发展史上当然会有变化，但大纲维大致一样。应该说，这些问题大多数在现代学术中得到广泛而结论未必一致的讨论，如思想史或哲学史对教的内容就有各种各样的论说。相对而言，对儒教如何教的问题则探讨较少。思想史特别是哲学史著述着重教的内容尤其是教理，符合常规的学科思路。但对于古代教化或儒家思想生活而言，离教言理就如离行言知，其意义是不完整的。朱熹称得上是对儒教教理的完善功夫卓著、影响深巨的人物。他在说理的同时，就很重视孔子的施教方法：

夫子教人，零零星星，说来说去，合来合去，合成一个大物事。

且如孔门教人，亦自有等。圣人教人，何不都教他做颜曾底事业？而子贡子路之徒所以止于子贡子路者，是其才止于此。且如“克己复礼”，虽止于是教颜子如此说，然所以教他人未尝不是“克己复礼”底道理。

孔门教人甚宽，今日理会些子，明日又理会些子，久则自贯通。如耕荒田，今日耕些子，明日又耕些子，久则周匝。虽有不到处，亦不出这理。[①]

朱子注意到孔门因材施教、循序渐进的特点，有此体会，得益于

① ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》，北京，中华书局，1986年，第二册，第429页。

他与先儒共同分享着同一传统的生活方式。《语类》中的这些话，就是他与学生们讨论《论语》时的说法。《论语》是孔子行教的记录，不是孔子的教材。孔子的教本是《诗》、《春秋》之类的经书，但《论语》却又是后来儒门示教的范本。注意《论语》的体裁对理解其内容很重要。史家钱穆在讲授中国史学的来源时说：

> 现在说中国史学有记言记事两条大路。像《国语》、《国策》都是记言的，远从《尚书》一路下来。但到孔子时代，记言又走了另外一条路，那就是百家言。孔子、孟子、荀子是儒家，老子、庄子是道家，各自著书。如《论语》、《老子》等书，发展成另一条大路，中国人叫它做“子书”。中国人从经学里发展出史学，我们已经讲过，《尚书》、《春秋》便都在经学里的。但史学又发展出另一套子学，子学则只是记“言”的，从其所言，可来研究他们的思想。①

那么，什么是“言”呢？钱氏有这样的分辨：“言和思想和哲学，这三者均是稍有不同。言和事紧密相连，但并不即是思想。思想可和事分开，但并不即是哲学。哲学乃是思想之有特殊结构的。”“从另一方面讲，言一定是思想，哲学也一定是思想。我们可以这样说，随便的说话就是言，这些说话用特殊的某一种的说法来说，就变成了哲学。这不是说话不同，而是思想方法之不同。”② 钱氏心目中的“哲学”，大致是近代西方发展出来的成套的理论哲学，就此而言，其界说甚为中肯。对这个简洁的说法，我们得略加引申。哲学是有特殊结构的思想，这个特殊结构主要是思想的逻辑结构，其表达主要不是靠说话，而是靠写作，是由文字记述下来的理论。其有效性一般同谁是作者、谁是读者、在什么情况下写作，没多大关系。言与事相连，这个“言”是言说，是说话。绝大部分情况下，说话不是独白，而是特定的人，在特定的环境，对特定的对象而言的。而且也多不像新闻报道，新闻报道关键在于内容的真实性，与谁报谁看也无关系。所以，“言”

---

① 钱穆：《中国史学名著》，北京，三联书店，2000年，第44页。

② 同上，第42页。

即"事",其实很少有无言之要事发生。所谓记言就是记以言为中心的事。但显而易见,值得史家去记之言不是普通的话,而是有所"立"之言,即道出了某种重要的原则、价值的话。《论语》便是儒家"记言"的经典之作。这样说,钱氏关于子学记言的说法便嫌笼统。像道家《老子》、儒家《荀子》之内容,基本上只是述理而与事无关,又如《庄子》、《韩非子》虽有故事,但系创作而非实录,都与《论语》体裁不同,解读方式应有分别。

既然《论语》是孔子师徒教学及日常言行的记录,是儒门示教的范本,探讨儒教之"教"的性质,自然得从解《论语》入手。[①] 而由其记言及事这种言述方式,又提醒我们不能只是离行论知。与多数研究者重视《论语》中的理(如仁是什么?)或制(如有关礼的考究)不同,本文关注的是"言"即对话,所表现的生活方式。对原儒来说,这种生活方式是实存的,而对后儒来说,则是理想的。这种取向与上节所述关于儒教是否是宗教的各种立论比,是将问题放在最基础的层次上。我们的目标不是要获得与上述相关论说相排斥的结论,而是试图提供一种补充性的思路。[②]

三、施教方式:以"仁"为例

儒教教什么?有人以为礼,更有人肯定仁。孔子说"克己复礼为仁",又说"人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?"(八佾)表明两者密切相关。礼是行为,仁系观念,孔子虽尊礼、习礼、教礼,但它不是礼(秩序、仪式)的创造者,圣人的贡献在思想。据统计,《左传》中礼字出现462次,仁字为33次;《论语》则礼字出现75次,仁字为109次。[③] 表明以记言为中心的《论语》中,论仁才是立言的主旨。哲学

---

① 《汉书·艺文志》:"《论语》者,孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒,门人相与辑而论纂,故谓之《论语》。"据柳宗元的《论语辨》,最后编成者应是曾子的弟子。

② 西方学者赫伯特?芬格莱特(Herbert Fingarette)的《孔子:即凡而圣》(Confucius: the Secular as Sacred)也有见于《论语》的言述特点,从当代语言哲学中引申"言语行为"(speech acts)的理论,对之作以"礼"为中心的解读。

③ 数据引自杨伯峻:《试论孔子》,《论语译注》,北京,中华书局,1980年,第16页。

史或观念史致力于"仁"的讨论是顺理成章的事情。但"仁"是什么，则常常令人困惑。芬格莱特说：

> "仁"在英语里已有各种各样的译法，如翻译为 Good(善)、Humanity(人性)、Love(爱)、Benevolence(仁慈)、Virtue(美德)、Manhood(人的状态)、Manhood - at - Its - Best (人的最佳状态)等等。对很多诠释者来说，"仁"似乎是一种美德、一种无所不包(all - inclusive)的美德、一种精神状态、一种态度和情感的复合、一种神秘的统一体。它和"礼"以及其他一些重要概念之间的关系仍然是模糊不清的。[①]

这一描述很有代表性，但它不是洋人因文化隔膜才产生的问题，现代中国学者对此也难以置词。钱穆认为，只要用西方式的思想方式看问题，都会不得要领："如孔子讲'仁'，今天我们都要学西洋人讲哲学的方法，来讲孔子的'仁'。那么如《论语》里孔子说：'刚毅木讷近仁'这话意义无穷，可是当下则只是一句话。又如说'仁者其言也'，或说'仁者先难而后获'如此之类，若我们把《论语》孔子论仁，依照西洋人的哲学来作一篇文章，加以组织，成为结构，这些话怕会一句都用不上，或者说这些话都变成不重要的了。"[②] 所谓西洋人讲哲学的方法，就是把《论语》当作一部理论著作，假定它有明确的前提，会下周延的定义，提供充分的论据，并且各种论断在逻辑上都不矛盾。但《论语》不是，于是引起困惑。勉强为之，令人觉得不是味。浅陋者，则会因其不够哲学而加以蔑视。

稳妥的方式是回到文本，进入对话的语境，即回味孔子施教的具体情节。当然，关于《论语》的文本，历代注疏几乎逐字逐句都有训诂、考据的成果可供参考，这里不是要循此增添一点可有可无的内容，而是试图通过对孔子说仁的方式的分析，理解其教育方式与所教内容的相关性，从而显示古典儒家传统的特质。通观《论语》，孔子言

---

① 芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，彭国翔，张华译，南京，江苏人民出版社，2002 年，第 37 ~ 38 页。

② 钱穆：《中国史学名著》，第 43 ~ 44 页

仁大约可分为三种类型,包括原则性诊断,给出通例,以及答疑解惑。下面分别举例加以分析:

1. 原则性论断:

子贡曰:"如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?"子曰:"何事于仁,必也圣乎!尧、舜其犹病诸!夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。"(雍也)

仲弓问仁。子曰:"出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。在邦无怨,在家无怨。"仲弓曰:"雍虽不敏,请事斯语矣!"(颜渊)

樊迟问仁。子曰:"爱人。"问知。子曰:"知人。"樊迟未达。子曰:"举直错诸枉,能使枉者直。"樊迟退,见子夏,曰:"乡也吾见于夫子而问知,子曰:'举直错诸枉,能使枉者直',何谓也?"子夏曰:"富哉言乎!舜有天下,选于众,举皋陶,不仁者远矣。汤有天下,选于众,举伊尹,不仁者远矣。"(颜渊)

颜渊问仁。子曰:"克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?"颜渊曰:"请问其目。"子曰:"非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。"颜渊曰:"回虽不敏,请事斯语矣!"(颜渊)

这四则读者熟习的语录都是孔子对学生问仁的回答,其共同点是,不仅对行仁的具体事项作出评断,而且给出了评价的理由或原则。如"己欲立而立人,己欲达而达人","己所不欲,勿施于人","爱人",以及"克己复礼为仁"。前面三条所涉范围与经验事实无关,而是一种态度,一种抽象道德信念,而且,"己欲"与"不欲"两条相反相成,"爱人"则是对此更简明的概括,三者原则上一致,所以哲学家多以此为据立论。"克己复礼为仁",形式上也是一条原则,孔子尊礼,以为礼仁一致,当无问题。孔子当作理由或原则的关于"仁"的言论,不一定都是他个人的见解,也可能是引申前人或公认的说法。如,《左传》僖公三十三年:晋臼季曰:"臣闻之,出门如宾,承事如祭,仁之则也。"又如,《左传》昭公十二年,楚灵王闻《祈招》之诗,不能自克,以

及于难。夫子闻之,叹曰:“古也有志,克己复礼,仁也。楚灵王若能如此,岂其辱于干溪?”但孔子是接受或肯定了这些思想,并立以为教人之则。[1] 不过礼不是抽象德目,而是各种具体的行为规范,是否每项礼都与“爱人”的原则一致,至少在当代人看来,便难认同。由此来看,这是两条并列但未必一致的原则。从逻辑一致的眼光看,会觉得有些麻烦。

2. 通例

通例也分不同的类型,触及性格、行为规范等等。说及性格如:“巧言令色,鲜矣仁。”(学而)“知者不惑,仁者不忧,勇者不惧。”(子罕)“刚毅木讷,近仁。”(子路)“好勇疾贫,乱也。人而不仁,疾之已甚,乱也。”(泰伯)说及行为有:“弟子入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁,行有余力,则以学文。”(学而)“富与贵是人之所欲也;不以其道得之,不处也。贫与贱是人之所恶也;不以其道得之,不去也。君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。”(里仁)“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”(卫灵公)此外还有一些观察经验,如“我未见好仁者,恶不仁者。好仁者,无以尚之;恶不仁者,其为仁矣,不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎?我未见力不足者。盖有之矣,我未之见也。”(里仁)“君子而不仁者有矣夫,未有小人而仁者也。”(宪问)这些通例不是原则,是对某些行为现象的直觉判断。它既不是从上述所说的原则直接推导出来的,即看不出两者间的因果关系,也难以应用到其他的问题上。但它涉及的现象被类型化了,在同类的经验范围内也对修养或行为起示范作用。“能近取譬,可谓仁之方也已”,即起举一反三的效果。

3. 辨疑

有原则、有通例,但仍然有例外的情形。下面三则对话,表现孔子为弟子解惑的功夫:

> 孟武伯问:“子路仁乎?”子曰:“不知也。”又问。子曰:“由也,千乘之国,可使治其赋也。不知其仁也。”“求也何如?”子曰:

---

[1] 《论语·公冶长》:“子贡曰:我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人。子曰:赐也,非尔所及也。”表明孔门弟子也接受这类原则。

“求也,千室之邑,百乘之家,可使为之宰也。不知其仁也。”“赤也何如?”子曰:“赤也,束带立于朝,可使与宾客言也。不知其仁也。”(公冶长)

子张问曰:“令尹子文三仕为令尹,无喜色;三已之,无愠色。旧令尹之政,必以告新令尹。何如?”子曰:“忠矣。”曰:“仁矣乎?”曰:“未知,焉得仁?”(公冶长)

“崔子弑齐君,陈文子有马十乘,弃而违之。至于他邦,则曰:‘犹吾大夫崔子也。’违之。之一邦,则又曰:‘犹吾大夫崔子也。’违之。何如?”子曰:“清矣。”曰:“仁矣乎?”曰:“未知,焉得仁?”(公冶长)

子路曰:“桓公杀公子纠,召忽死之,管仲不死。”曰:“未仁乎?”子曰:“桓公九合诸侯不以兵车,管仲之力也。如其仁!如其仁!”(宪问)

子贡曰:“管仲非仁者与?桓公杀公子纠,不能死,又相之。”子曰:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣!岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎而莫之知也。”(宪问)

三个例子都涉及如何以“仁”的观点看待具体的人与事,但侧重点不一样。第一例是对三个学生一般品行的评价,孔子的答案不是给出抽象的评语,而是指出各自所能相称的工作,即从不同层次上肯定他们各自的人品与才能。但俱“不知其仁也”[①]。这意味着,在孔子的心目中,一般的事业精神或能力都不足以当“仁人”的评价。第二例涉及的是人的特定行为,孔子的评价一是“忠”,忠于职守;一是“清”,不与邪恶同流合污。至于“仁矣乎?”则“未知,焉得仁?”仁虽不必,但忠、清也难能可贵。第三例是孔子论仁的著名例子,尽管管仲未必事事合仁,甚至可能有过违仁或不仁的举措。但他成就了伟大

① 皇疏引范宁云:“仁道宏远,仲由未能有之。又不欲指言无仁,非奖诱之教,故托云不知也。”转引自程树德撰《论语集释》,北京,中华书局,1996年,第一册,第302页。这是对孔子施教方式的一种体会。

的事业，维护了文明的生活方式，所以要许其仁。评价一个人比评价一个行为，显然要求要高得多。因为一个人做点好事并不难，难的是一辈子做好事。但另一方面，如果一个人成就了历史性的事业，其一生中即使有许多无关宏旨的小节问题，孔子也不主张揪住不放。[1]孔子的确没有随时提供明确的“仁”的标准，后现代的读者说不定以为这就是他老人家“从心所欲“的表现。但孔子不是法官，也不是为人评级定职称，不愿意提供固定不变的指标。这种因材施教的方式，只是参照仁的观念，激励人在社会生活中追求向上的道德理想。

《论语》所呈示的对于“仁”的施教方式，内在于儒教致力于人的人格完善的目标。它不是一套理论，而是一种教化实践。追求康德式伦理学的读者对此会不满足甚至不耐烦。他们的观念如其批评者麦金太尔所概括的：“理性的本质就在于制定普遍的、无条件的、具有内在一致性的原则。从而，合乎理性的道德所规定的原则能够也应该被所有人遵循，并独立于环境和条件，即能够被每一个有理性的行为者在任何场合中前后一致地遵循。因而，对一种准则的检验也就易于设计了；我们能不能一致地愿意每一个人都永远遵照它行动?”[2] 最后的问题流露出强调西方德性传统的麦金太尔对这种抽象伦理学的不信任。不过，我们要依儒家古教来论述对这个问题的看法。

第一，《论语》中反映的以“仁”的观念为中心的教化方式，符合人类道德实践的经验。几乎所有人的道德意识或道德经验的形成都从童年开始，家长、亲友与老师则是我们的道德启蒙者，而教的方式则是通过不断鼓励、要求或责备、禁止做不同的事情，以及更重要的，通

---

① 孔子论管仲，也是儒门的一个公案。下面朱熹、顾炎武的两则不同评论可见一斑：《朱子文集》(《读余隐之尊孟辨》)：“夫子之于管仲，大其功而小其器。邵康节亦谓‘五霸者，功之首，罪之魁’。知此者，可与论桓公、管仲之事矣。夫子言如其仁者，以当时王者不作，中国衰，夷狄横，诸侯之功未有如管仲者，故许其有仁者之功，亦彼善于此而已。”(转引自程树德《论语集释》第一册，第 215 页。)《日知录》“管仲不死子纠”条：“君臣之分，所关者在一身。华夷之防，所系者在天下。故夫子之于管仲，略其不死子纠之罪，而取其一匡九合之功盖权衡于大小之间，而以天下为心也。夫以君臣之分，犹不敌华夷之防，而《春秋》之志可知矣。”

② 麦金太尔(Alasdair MacIntyre)：《德性之后》，龚群、戴扬毅等译，北京，中国社会科学出版社，1995 年，第 59 页。

过行为示范即言传身教,从而慢慢让儿童形成应该或不应做某类事情的意识。启蒙者本身的道德水平及教育的自觉程度,对被教育者道德意识的成熟起决定性的作用。总之,没有人是靠学习伦理学原理后获得道德觉悟的。伦理学理论不能代替教化的作用。而《论语》中的孔子,扮演的便是这种启蒙者的角色。不过,他不是普通的家长或教师,而是一个时代的启蒙教师。他对道德有原则性的见解,但不止于抽象的原则。

第二,以人格的完善为目的的德性观念,不是一个完备且一致的思想系统。至少,人格中既有道义问题,也有性格问题,各自从属于不同的价值范畴。同时,道义问题中,不同的德性在特定的条件下也可能有矛盾或冲突。[①] 例如,忠与孝可能不两全,一个不仁的人却可能是一个勇敢者,等等,因此以无条件的抽象道德原则为宗旨的伦理学,不可能满足德性教化的要求。而正是德性问题的具体及充满内在紧张的性质,要求道德实践中不断进行反思、权衡,从而作出行动的决断。例如,偷了羊的父亲要不要告发?或没有守礼的人物做了大事以后还值不值尊敬?如何防止由勇敢变成鲁莽、谨慎变成优柔寡断?等等,这就是日常生活中孔子不断要帮学生们决疑解惑的问题。

第三,道德是指导实践的,而人格则体现在行为中。由于生活是不断变迁的自然过程,面临各种新的生活经验时,自然存在一个如何把固有的道德规范应用到新的经验的过程。而一旦新的经验与固有原则脱节,就有一个如何对待既定道德原则的问题。特别是在"礼崩乐坏",即社会秩序急剧变迁的年代,新事物与旧观念屡生冲突,这种情况下,对旧道德的反思便提上日程。孔子是自觉面对时代的道德困境,而在反思及教化的实践中,发展以"仁"为中心的价值系统的。这个系统不是理论形式,而是价值实质上的。

徐复观先生说:"《论语》中的'仁',孔子常对应于发问者在人格上的层级不同,对仁的指陈,也有其差异。但这不是平列性的差异,

---

① 王充《论衡·问孔篇》在评论关于子文荐子玉代己而战败是"不知如此,安得为仁?"的说法时说:"智与仁不相干也,有不智之性,何妨为仁之行?五行之道,不相须而成。人有信者未必智,智者未必仁,仁者未必礼。子文智蔽于子玉,其仁何毁?"这就是对德性没有逻辑上的一致性的自觉反思。

而是层级性的差异。平列性的差异，当然彼此间也可以发生左右互相影响的关连，但这常常是不同事物间的外在关连。层级性的差异，则不论由下向上通，或由上向下落，乃是一个立体的完整生命体的内在关连。”[①] 教化不是一种理论，也不是为实践准备的学习活动，它本身就是实践，是道德人格的塑造过程。同时这种实践虽然源于儒家古教，是古老的生活方式，但对当代道德生活并非不相干的事情。只要人类不只是依法行为的动物，人格个性仍然得到重视，这个传统就有值得珍视的经验。

四、先师的角色

《论语》的中心人物是孔子。但孔子的形象，从在生到历代一直有所变化。择其善者言之，至少有圣人、素王、良史、先师种种荣誉。不过，说圣人，夫子自己不敢当；讲素王，今文家说法多“异义可怪”；比良史，订《诗》、修《春秋》其实是传经。看来只有“师”的形象最牢固。传统尊奉的“天地君亲师”中，天地是虚格，君则不断有人换位，亲又相对于每个人的不同而变化，只有师之至尊者——孔子的地位是不动的。《论语》向我们呈现的孔子，是为师之道的典范。

师与教相联系，师是教的主体。但教的对象、内容、目的及手段的不同，也使师的类型大不一样。中国传统中，有“以吏为师”之师，有军师之师，有各式能工巧匠的师傅，还有乐师画师之类的艺术人材。孔子是人之师，既不限于专业，也不选择对象。因为教养、人格的完善，依他的见解，是每个人都需要的。据说，儒的前身是周官之“乐师”，它不是一般的乐手，而是司礼乐的官职。[②] 这种礼乐当然也会有传授，但传统限于贵族阶层之间。《史记·孔子世家》说“孔子以诗书礼乐教”，表示原儒所教内容仍有所传承。但“有教无类”以后，教的目的随对象不同而变化，师的性质也就不一样。晋大夫共叔成辞武公之命时说：“成闻之：‘民生于三，事之如一。’父生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知生之族也，故壹事之。唯其

① 徐复观：《中国人性论史——先秦篇》，上海三联书店，2001年，再版序第2~3页。

② 参见阎步克：《乐师与“儒”之文化起源》，《乐师与史官》，北京，三联书店，2001年。

所在,则致死焉。报生以死,报赐以力,人之道也。臣敢以私利废人之道,君何以训矣?"(《国语》卷七晋语一,"武公伐翼,杀哀侯"条。)这种与君父并提,"非教不知生之族"之师,才是孔子所担当的人师。但是孔子之前,未见有可以效法的"师"的榜样,因此没有这样的角色规范存在。孔子重正名,要"君君,臣臣,父父,子子",就是没有"师师,生生"的说法。

唐代韩愈写过《师说》,以为"师者,所以传道、授业、解惑也"。这可看作对孔子开创的为师之道的一个概括。"周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。"(八佾)"文王既没,文不在兹乎?"(子罕)以文王周公为代表的文化传统就是孔子所要传承的"道"。业则是具体的学习科目,包括读经与习礼。解惑则《论语》记录的例子不可胜数,从理想、策略到生活中具体疑难,均在教的范围。"民无信不立"(颜渊),"富之教之"(子路),及"修己以安人"(宪问)等,涉及的是大家耳熟能详的解答政教问题的例子。下面再列两则对话,以知需要其解惑之事不分巨细:

> 互乡难与言,童子见,门人惑。子曰:"与其进也,不与其退也。唯何甚!人洁己以进,与其洁也,不保其往也。"(述而)
>
> 叶公语孔子曰:"吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。"孔子曰:"吾党之直者异于是。父为子隐,子为父隐,直在其中矣。"(子路)

以传道、授业、解惑来衡量后代以教书为职业的人,实在是太高的要求。"闻道有先后,术业有专攻"。在韩愈的心目中,师师的目的是师道,而一般的读书问学则"非吾所谓传其道"。但如果仅以此来说明孔子成为中国文化最主要的宗师的原因,则是不够的。其实,《师说》的重点不是如何为师,而是如何向学。同时孔子是作为学而不是教的榜样而得到表彰的。这提示我们注意孔子本身的学对其教的意义。夫子自道说:"述而不作,信而好古,窃比于我老彭。"(述而)又,"默而识之,学而不厌,诲人不倦,何有于我哉?"(述而)子曰:"加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。"(述而)这种夫子自道也得到弟子及旁人的认可:

太宰问于子贡曰："夫子圣者与？何其多能也？"子贡曰："固天纵之将圣，又多能也。"子闻之，曰："太宰知我乎！吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。"牢曰："子云：'吾不试，故艺。'"（子罕）

达巷党人曰："大哉孔子！博学而无所成名。"子闻之，谓门弟子曰："吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。"（子罕）

卫公孙朝问于子贡曰："仲尼焉学？"子贡曰："文、武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文、武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有？"（子张）

学对教的意义不能仅理解为丰富知识，从而更具教的资格与能力。更重要的是身体力行的向学，给学生以向学的示范。只有真正"学而不厌"，才能做到"诲人不倦"。言传必须通过身教来加强。《论语》载："厩焚。子退朝，曰：'伤人乎？'不问马。"（乡党）这就是仁者（"爱人"）精神的日常表现。无论好学还是爱人，其实都是孔子人格结构的有机成分。《论语》所呈示的孔子人格是立体的，有深度，例如言情方面的"乐"："饭疏食、饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣！不义而富且贵，于我如浮云。"（述而）"其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。"（述而）又如立志，子曰："吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。"（为政）要准确解释这其中每个关节的内容也许不容易，但不断追求向上的精神则跃然纸上。孔子一生胸怀大志，其教学生也以立志为要：

颜渊、季路侍。子曰："盍各言尔志？"子路曰："愿车、马、衣、轻裘，与朋友共，敝之而无憾。"颜渊曰："愿无伐善，无施劳。"子路曰："闻子之志！"曰："老者安之，朋友信之，少者怀之。"（公冶长）

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰："以吾一日长乎尔，毋吾以也！居则曰：'不吾知也！'如或知尔，则何以哉？"子路率尔而对曰："千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，

由也为之,比及三年,可使有勇,且知方也。"夫子哂之。"求,尔何如?"对曰:"方六七,如五六十,求也为之,比及三年,可使足民。如其礼乐,以俟君子。""赤,尔何如?"对曰:"非曰能之,愿学焉!宗庙之事,如会同,端章甫,愿为小相焉。""点,尔何如?"鼓瑟希,铿尔,舍瑟而作。对曰:"异乎三子者之撰!"子曰:"何伤乎?亦各言其志也。"曰:"莫春者,春服既成;冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。"夫子喟然叹曰:"吾与点也。"三子者出,曾皙后。曾皙曰:"夫三子者之言何如?"子曰:"亦各言其志也已矣。"曰:"夫子何哂由也?"曰:"为国以礼,其言不让,是故哂之。""唯求则非邦也与?""安见方六七十,如五六十,而非邦也者?""唯赤则非邦也与?""宗庙会同,非诸侯而何?赤也为之小,孰能为之大?"(先进)

孔子为何"与点",历来颇有些有趣的解释。皇疏曰:"孔子闻点之愿,是以喟然而叹也。既叹而云吾与点也,言吾志与点同也。所以与同者,当时道消世乱,驰竞者众,故诸弟子皆以仕进为心,唯点独识时变,故与之也。"[1] 朱熹《集注》则谓:"曾点之学,盖有以见夫人欲尽处,天理流行,随处充满,无少欠缺。故其动静之际,从容如此。而其言志,则又不过其所居之位,乐其日常之用,初无舍己为人之意。而其胸次悠然,直与天地万物上下同流,各得其所之妙,隐然自见其言外。"[2] 这两则评论,皇侃指实,朱熹向虚,虽然显得深刻,但所谈都是言外之意。其实,平实一点理解也有它的意义。联系前面夫子"由也,千乘之国,可使治其赋也"的说法,不见得他对子路志于仕就不以为然,其强调与点,倒很可能是对子路"率尔而对","其言不让"之鲁莽的一种反讽。这"言不让",不仅是发言抢先,更有口吻之自负得意的问题。在孔子看来,这至少是修养不足的表现,所以得"哂之"。

言志是严肃的事情,但这里绝无圣人板着面孔说教的感觉。它既见孔子施教之活泼、亲切,又显其性格之丰富、可爱。用现代广告词,是"非常人性化"。夫子最得意的门生颜渊喟然叹曰:"仰之弥高,

---

① 转引自程树德:《论语集释》,北京,中华书局,1990年,第三册,第811页。

② 朱熹:《四书章句集注》,北京,中华书局,1983年,第130页。

钻之弥坚,瞻之在前,忽焉在后! 夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼。欲罢不能。既竭吾才,如有所立卓尔。虽欲从之,末由也已!”(子罕)孔子“有教无类”,既不教人升官的门路,也没提供发财的技巧,孔门弟子没听说有因孔子而富贵的。这么多的门徒追随它,除了学识,就是人格的力量。人格的表现就是身教。因为儒教是成德之教,故立言与立德是统一的。对于后世执教为业者,传道、授业、解惑很不容易。可对孔子之所以为孔子而言,这还不够。是立言、立德同立教相统一,才是孔子成为万世师表的实质。从社会学的观点看,也可说孔子是人格与角色的统一。更准确地说,是他的人格创造了角色。孔子并非有意识地遵循某种角色规范,因为在民间行教即使孔子不是第一,也是罕见的现象,更不要说形成职业阶层了。他的行为本身就创造了这个角色规范。中国文化中所讲究的师道就只有从孔子身上追溯起。

至此,要再进一步追问的话只能是:孔子的人格力量是如何形成的? 换一种传统的问法,则是圣人是怎样诞生的? 如果我们不满足归之于天命的说法,就只有从历史与人性两个方面去寻找。孔于本人更钟情于传统,以诗书礼乐为教就是明证。道德不是学术,不能从假设开始。但在一个礼崩乐坏的时代,对传统照单全收则是愚笨的。孔子对传统的资源是采取反思而有所“损益”的态度。以仁释礼是体现这种态度的思想策略。“仁”最体现孔子思想的创造性,但它也有固有的资源可借鉴,除前面从《左传》所举引之例外,我们再看《国语》的情况:

> 优施教骊姬夜半而泣谓公曰:“……吾闻之外人之言曰,为仁与为国不同。为仁者,爱亲之谓仁。为国者,利国之谓仁。故长民者无亲,众以为亲。苟利众而百姓和,岂能惮君?”(《国语》卷七晋语一,“优施教骊姬夜半而泣谓公曰”条)

> (子余)对曰:“《礼志》有之曰:‘将有请于人,必先有入焉。’欲人之爱己也,必先爱人;欲人之从己也,必先从人。无德于人而求用于人,罪也。今将婚媾以从秦,受好以爱之,听从以德之,惧其未可也,又何疑焉。”(《国语》卷十晋语四,“文公在狄十二年”条)

两则对话的具体背景存而不论,表达方式都是试图通过对通行的道德规范的援引来加强见解的正当性。从中我们恰恰可以看到孔子论仁的影子。第一则想到仁者爱人,第二则又可联系到"己欲立而立人,己欲达而达人",及"己所不欲,勿施于人"的忠恕之道。共同之处是背后依据的都是将心比心,推己及人的原则,都导向律己惠人的方向。区别则是,上述两例,仍有把它当作手段的考虑,而孔子则以此为行为的原则,本身就是目的,所以具有道义的力量。也是孔子比前人推进的地方。将心比心或推己及人是人类的关系行为中最普遍的推理模式。为什么会如此?或者其根据何在?我们无法回答。如果一定要回答,那就是人性使然。德性中的许多问题,如善良、宽厚、谦虚、勇敢、坚毅等等,为什么要发扬或提倡,从倡导者或拥有者来看,没有什么理由可说的。但是,如果从选择同伴的眼光来看,这些品质就是被选者吸引人之所在。显然,我们愿意与拥有这类德性的人相处,而不是相反。即使缺乏美德的人,大概也不太可能愿意与邪恶者相处(除了临时的利益勾结外),因为那会失去安全感。几乎每个文明都如此。我们的选择,导致这些品质成为人格中的价值。这种选择如果说不出更高的理由,那就是人性的要求。孔子的魅力在于他多方面揭示以及表现人格中的美德。在这里,历史与人性是统一的。从孟子到宋明儒家(不论心学、理学),都肯定人性中有成圣的基础,这种说法不仅是有意义的,而且是有道理的。说有意义是因为它能起鼓舞人道德完善的作用,说有道理的依据则在于:虽然我们每一个人未必都拥有(有时甚至还会损害)各种美德,但是绝大多数人都有了解什么是基本的美德的能力,至少都能对别人拥有的这种品质给予正面的评价。

我们说孔子有人格的感染力,而不说他人格完美。人格没有统一的尺度,说完美往往是指完全没有私心杂念,一举手一投足都能中规中矩,这排除性格的丰富性,并不可爱。美德中的性格是多样的,而且还存在着内在的紧张,故没有人可以同时拥有人性中的所有优点,有这种完美人格的人不是人,是神或圣人。这种圣人其实也是虚构的。"子曰:知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。"(雍也)这也意味着,从人格结构上看,美德的类型不是单一的。

孔子有伟大的使命感，但没有自封为圣人，事实上它具有人所固有的各种特点（包括弱点）。《论语》的真实之处就在于它同时也呈现了孔子不那么伟大的一面。他的失败、困顿，他的不安、无可奈何或近乎绝望，他的自负、固执甚至卑微，在《论语》中可说是全幅呈现。所以，不仅招来隐者的嘲讽，有时导致门徒的怀疑。但这一切，同立言、立德的一面结合在一起，才展现出真正的魅力。孔子教学生，虽然赞扬颜渊最多，但对每个人则针对不同性格点拨，没有划一的标准。如子贡问："师与商也孰贤？"子曰："师也过，商也不及。"曰："然则师愈与？"子曰："过犹不及。"（先进）简言之，孔子对人性中美好的一面的体验，对古典文化的精华的承受，同言传身教的传道实践，三者是有机结合在一起的。只有立言与立德，才能立教。[①]

要理解儒教之"教"的性质，当从研究儒门第一经典《论语》入手。由于它是以孔子及其弟子的言行为中心的情节记录，所以有丰富的内涵可供解读。孔子思想脱胎于远古深厚的巫史传统，包含着复杂的思想关系。有人从中读出其尊神的宗教情怀，也有人发掘其形上的道德追求。这种种不同甚至对立的说法，都有它的依据。我们用读故事的眼光来阅读，看到的则是各种各样的对话与情节、行为与人格。简言之，展现在眼前的视野，既不高也不深，是古代生活开阔而平实的地平线。高与深是存在的，但不是生活的常态。这样看问题，对象可能显得平凡，这多少会破坏我们关于深刻的想像力。平凡是因为它体现在日常生活方式之中，但儒家念兹在兹的"教"，正是"百姓日用而不知"的道。那才是道德生活的意义所在，用经典的话是"极高明而道中庸"，借老外的说法，则是以"以凡俗为神圣"（The Secular as Sacred）。

2003年2月8日初稿毕
2003年3月25日二稿
于中山大学哲学系

---

① 注意，人格同角色是联系的，孔子的性格可以创造师德，但未必适合一切角色。例如君与师的性格就不能对置。在这一意义上，不存在完美的人格。

如切如磋，如琢如磨：哲学如何「来自」生活

——以《论语》和《孔子闲居》为例

张丰乾

> 子贡曰："夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。""子路有闻，未之能行。唯恐有闻。"（《论语·公冶长》）

> 子曰："回也，其心三月不违仁，其馀则日月至焉而已矣。"（《论语·雍也》）

《论语》中记载了很多的生活场景，显然，这些场景是不应该删去的。在那些场景中，孔子的学生在不断地发问，何以很少听到孔子讨论"性"与"天道"这样纯粹的哲学问题，还有人"唯恐有闻"？被认为德行仅次于孔子的颜回，居然只有三个月可以做到"不违仁"？

也许我们可以假设孔子是把生活变成了哲学，而后才把哲学变成了生活。我们甚至可以说，哲学家的任务就是把生活变成哲学，而把哲学变成生活则是活动家们的本事，很多人嘲笑不会行动的哲学家，而忘记了他们善于思考的优点。当然，不能否认哲学家也有可能同时又是活动家。但是，我们更感兴趣的是哲学如何从生活中"出来"。

"闲居"、"不器"、"待沽"

最近公布的上海博物馆藏战国楚竹

书中有一篇和《礼记·孔子闲居》大致相同，整理者把它命名为《民之父母》，理由是竹简中并没有“孔子闲居”的字样，然而，也有学者（如李学勤）把竹简本的文字也叫做《孔子闲居》。原始儒家的很多重要思想，都是在孔子闲居、弟子侍坐的境地下，通过答问和辩难提出的。“闲居”形象而准确地说明了孔子的生活如何哲学化的背景。闲暇是哲学发生的必要条件之一，有闲暇才有思考，在孔子那里也不例外。

思考最起码的基础是“行有馀力，则以学文”（《论语·学而》），更进一步是“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已”（《论语·学而》）。君子不是不愿意吃饱，而是不吃饱也可以接受，不会把“饱”作为吃的追求，对于居住也是一样。闲暇不是饱食终日，无所事事，而是把心思从吃饱吃不饱的忙碌中解放出来，闲暇实际上是一种自主和自由，首先是摆脱（free from）吃住的纠缠。孔子在这个问题上是很积极的，甚至积极得有些着急，他说：“饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博弈者乎？为之犹贤乎已！”在日常生活中，除了吃饭以外，不费心思，不动脑筋是很困难的，实在没有事做，去赌博，也还算是贤能的人呀！因为赌博，毕竟也需要思考，更何况很多人把人生比作赌博，这已经是哲学化的生活了。

《论语·述而》记载：“子之燕居，申申如也，夭夭如也。”哲学家的气象，在工作的时候大概和其他的人在工作的时候没有什么区别，但是在闲暇的时候能够从容不迫，悠然自得，显然是精神有所寄托，所谓心安理得的样子。

中国古代哲学到处强调“静”或者“定”的意义，是“闲居”的另外一种表达，实际上就是要为思考开拓足够的空间，为思想培养深厚的根基。朱熹说：“读书闲暇，且静坐，教他心平气定，见得道理渐次分晓。”（《语类卷十一·读书法下》）

“闲”还是一种思想上的沉默，心也要“闲”。朱熹说：“大凡读书，且要读，不可只管思。口中读，则心中闲，而义理自出。某之始学，亦如是尔，更无别法。”（《语类卷十一·读书法下》）这种闲也是哲学对话的必要前提，如果没有孔子“闲居”的时候，他的学生便没有发问的机会。《礼记·仲尼燕居》：“仲尼燕居。子张、子贡、言游侍，纵言至于礼。”子张等人的“纵言”，正是以孔子的闲居为背景。在这个过程中，子贡每每“越席而对”，孔子的思想也被激发出来。在哲学的对

谈中，谈话者是互为助产婆的。思想的诞生也在努力和放松之间找到一个通道。

"慎于言"也是保持闲暇的一种方式。因为忙着表白，忙着宣传、忙着辩解，忙着争论，就有可能失去思考的空间。

孔子强调"君子不器"，他斥责要跟他学种庄稼和种蔬菜的樊迟是小人，倒不见得孔子不会种庄稼和蔬菜（要不然樊迟不会提出那样的要求），而是说他自己不如老农和老圃，孔子考虑的是"上面的人"应该做什么事情。"南宫适问于孔子曰：'羿善射，奡荡舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。'夫子不答。南宫适出，子曰：'君子哉若人！尚德哉若人！'"（《论语·宪问》）禹和稷虽然也亲自兴修水利，耕种谷物，但是更主要的是他们都有爱民之德，而只依靠某一种技术或者气力的人"俱不得其死然"。注疏者认为"夫子不答"，是因为南宫适把孔子暗喻成禹和稷，由此也证明孔子的确会种庄稼。

但是，孔子却认为君子要器重别人："工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。"（《论语·卫灵公》）"君子易事而难说也；说之不以道，不说也；及其使人也，器之。"（《论语·子路》）他评价子贡为瑚琏之器，具有华美而贵重的素质（《论语·为政》），而认为管仲的器量比较小（《论语·八佾》）。"不器"者虽然要突破各种"器"的限制，思考根本性的问题，但是却没有理由轻视各种"器"的作用，有一些哲学的思维就目空一切，在孔子那里大概是讲不通的。

当然，器重别人，并不是贬低自己，或者说，为了获得器重而贬低自己，也是不可取的，甚至是可耻的。虽然他对自贡说："沽之哉！沽之哉！我待贾者也！"而不是要藏起来（《论语·子罕》）。但是，《论语》记载：

> 宪问"耻"。子曰："邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。"（《宪问》）
>
> 子谓颜渊曰："用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫。"（《述而》）
>
> 子曰："富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从

吾所好。"(《述而》)

"敏求"、"忧惧"

孔子说:"君子欲讷于言,而敏于行。"(《论语·里仁》)孔子的话可以解释成自己要少说话,多做事,也可以解释成对于别人的言论,可以迟钝一些(慎重往往表现为迟钝),而对别人的行动却要敏锐,不仅是对自己的要求,也是对别人的言行进行观察和判断的准则,"有的人说了也不做,有的人做了也不说","子路有闻,未之能行。唯恐有闻"。哲学家的任务就是要揭示言行"背后",或者言行"之上"的东西。

所以说,"敏求"是生活哲学化的另外一个方面,也就是好奇、敏感,然后探求。《说文》:"敏,疾也。"不仅要对自己所做的事,也要对自己所接触到的事(现在的事和过去的事)保持敏感,才能有"思想火花"的产生。哲学家都是敏感的(敏感到发疯),"夫子至于是邦也,必闻其政"(《论语·学而》)。把凡事都看成是和自己无关的,那叫做麻木不仁,"仁"的第一条,应该是敏感。"医书言手足委痹为不仁,此言最善名状。仁者,仁者以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属己"(《二程遗书卷第二上》)。

《论语》中多处提到了"敏","敏"还常常被解释为勤勉的意思,如"敏而好学,不耻下问"(《论语·公冶长》),"我非生而知之者,好古,敏以求之者也"(《论语·雍也》)。实际上,有"敏而好学"的,也有"敏而不学"的,勤勉和敏感是不可分割的,哲学家总是有想不完的事情。《论语》中两处提到"做则有功",哲学家也是一样,迟钝和懒惰是思想的天敌。

"敏"的一个重要方面就是忧患意识,比"慎"更进了一步。

> 子曰:"人无远虑,必有近忧"…… 君子忧道不忧贫。(《论语·卫灵公》)

> 子曰:"德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也。"(《论语·述而》)

> 子曰：“父母之年，不可不知也：一则以喜，一则以惧。”（《论语·里仁》）

> 子路曰：“子行三军，则谁与？”子曰：“暴虎冯河，死而不悔者，吾不与也。必也临事而惧，好谋而成者也。”（《论语·述而》）

忧惧是一种操心，或者说如注疏者所言，是“敬其事”，忧惧是为了不忧不惧：

> 子曰：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”（《论语·子罕》）

> 司马牛问“君子”。子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不惧，斯谓之君子矣乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”（《论语·颜渊》）

> 子曰：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”子贡曰：“夫子自道也！”（《论语·宪问》）

孔子在很多地方说到“我无能”，也许并不仅仅是自谦，而可以看作是一种自我反省的忧惧意识。

“敏求”以至于忧患，或者是因为出于忧患而敏求，无疑都是一种积极的探索，但是，要想获得一定的成果，还需要合适的态度和方法。《论语·学而》记载，子禽问于子贡曰：“夫子至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？”子贡曰：“夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之与？”孔子到达一个诸侯国，一定要打听那里的政事，颇似一个好事之徒，引得子禽发问我们的老师是要探求什么呢，还是要掺乎什么呢？子贡的回答应该是比较贴切的，孔子“得”的方法和别人不同，“温、良、恭、俭、让”。如果对所求的对象抱着冷漠、邪恶、倨傲、繁琐、蛮横的态度，那又能得到什么呢？

“好古”

孔子为什么“好古”呢？因为古代的事情具有典型意义，有相对确定的记载，人们对于古代更可以有客观的态度，哲学家总是反思已

经发生的事情，所谓夜晚才起飞的猫头鹰，历史在哲学家的视野里是不可或缺的。孔子所说的“成事不说，遂事不谏，既往不咎”（《论语·八佾》），强调对于已经完成的事件不游说，不劝谏，对于已经过去的事情不谴责，不是不去关心这些事情，而是要承认既定的事实，不游说、不劝谏、不谴责，才能使自己有比较超脱的心态。

古代的游戏或者制度，已经包含了“道”的意义，孔子说：“射不主皮，为力不同科，古之道也。”（《论语·八佾》）投射游戏的意义并不仅仅在于射中兽皮（实际上，那个皮，已经是一种象征了），人的能力各有强弱，这种差别是游戏可以进行的前提。而且，按照马融的解释，在投射的过程中要保持一定的仪容，符合音乐的节拍，配以相应的舞蹈，那才是真正有趣的事情。（《论语正义》引）也有的解释认为只有天子才可以用兽皮，不同等级的人用不同的替代品，而“为力不同科”则是指征用苦力也按照不同的规程。不管怎么样，孔子都是鼓吹“古之道”的。

古人，特别是古代的名言，往往经历了时间空间转换的考验，更加有权威性，《论语·微子》记载周公对鲁公说过的话：“君子不施其亲，不使大臣怨乎不以。故旧无大故，则不弃也。无求备于一人。”这大概是儒家宽厚思想的来源之一。“小人难事而易说也；说之虽不以道，说也；及其使人也，求备焉”（《论语·子路》）。

更重要的是，理想虽然指向未来，但是历史可以成就理想，或者说，历史可以成为理想的载体。时间的积累可以使被认为好的东西越来越好（比如尧舜、周公，是孔子的梦想），而被认为坏的东西越来越坏（比如桀纣，子贡曰：“纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”）。被人们记住的极好或者极坏，就成了批判现实的标准。在孔子看来古代民众的不足之处，当时的人都无法相比：“古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也荡；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也诈而已矣。”（《论语·阳货》）

“游于艺”

孔子说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《述而》）他的弟子

在“从游于舞雩之下”之时也不忘提出问题，孔子的很多思想都是从“游艺”中出来的。“君子无所争。必也射乎！揖让而升，下而饮。其争也君子。”（《论语·八佾》）投射这种游戏为君子之争提供了途径，我们今天也可以祈愿以各种没有硝烟的游戏和比赛来取代流血的战争。

“游于艺”实际上也是需要自由和闲暇的，孔子的弟子牢转述说：“子云：‘吾不试，故艺。’”（《论语·子罕》）正是因为没有具体琐碎的事务缠身，孔子才得以熟悉各种游戏和技术。“艺”作为技能，是很重要的，“卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣！”（《论语·宪问》）至于从政，就更不用说了。

“子钓而不纲，弋不射宿”（《述而》），孔子去钓鱼和射鸟，也是避免使用灭绝性的工具，由此可见他的仁是推及动物的。

同时，孔子也强调“佚游”的快乐是一种损害性的快乐。（《论语·季氏》）

“答”、“问”、“学”、“习”

《论语》以及《礼记》中的孔子出场，都免不了孔子答问或孔子问别人，特别是他的弟子。孔子首先期待提出问题，甚至启发问题，所谓的“不愤不启，不悱不发”，就是说要在对方苦闷到要发怒，焦虑到要忧郁的时候才给与启发。孔子被评价为“诲人不倦”，一个重要的方面就是他乐意而且能够回答各种各样的问题，“循循然善诱人”。

同时孔子也不回避问题，那怕是很粗陋的问题。他说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也；我叩其两端而竭焉。”（《论语·子罕》）越是知识浅薄的人，越容易提出唐突的问题（最近南方网的“岭南茶馆”里，有人主张大学的哲学系应该停办，因为大学的哲学系不能回答他和社会提出的问题）。孔子的态度是“以无知对无知”，但是，孔子却能“叩其两端而竭焉”，凡事皆有两端（或两极），或者可以归结为两端。孔子的“话语系统”中经常出现“而”，如“狂而不直，侗而不愿，悾悾而不信”等等，当这个“而”字表示转折或者并列关系的时候，“而”的两头就是该事物的“两端”，孔子用“竭”的方法推出一个中庸的结论，正所谓“君子无所不用其极”。正如很多学者已经指

出过的，这是孔子的一个根本的方法。

"问"有关心、过问的意思，或者说之所以提问，是因为关心。"厩焚，子退朝，曰：'伤人乎？'不问马"（《乡党》） 孔子"不问马"不是不关心马，而是更突出马厩是人的马厩。孔子"人太庙，每事问"（《乡党》），他主张"疑思问"，而且要"不耻下问"，孔子也过问他的弟子有什么志向，对某事某人有什么看法。这些过程，都是哲学思想被激发出来的过程。可见，对哲学家来说答问和发问一样重要。

《论语·季氏》有一段很有意思的记载：

> 陈亢问于伯鱼曰："子亦有异闻乎？"对曰："未也。尝独立，鲤趋而过庭。曰：'学诗乎？'对曰：'未也。''不学诗，无以言！'鲤退而学诗。他日，又独立，鲤趋而过庭。曰：'学礼乎？'对曰：'未也。''不学礼，无以立！'鲤退而学礼。闻斯二者。"陈亢退而喜曰："问一得三：闻诗，闻礼，又闻君子远其子也。"

陈亢关心孔子有什么怪异的传闻，伯鱼告诉他孔子两次训诫自己儿子的事情，都是强调"不学"的严重后果，陈亢回来后很高兴，说不仅知道了诗和礼的重要性，而且明白了君子实际上会疏远自己的儿子，显然，孔子不会主张"龙生龙，凤生凤"，而是认为"性相近，习相远也"，可见"习"的重要性，所以要"学而时习之"。

在学、习、问、答的过程中，孔子特别重视经典的作用，特别是《诗经》：

> 子曰："兴于《诗》，立于礼，成于乐。"（《论语·泰伯》）
>
> 子曰："小子！何莫学夫《诗》？《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟、兽、草、木之名。"（《论语·阳货》）

"无违"、"守死"、"不改其乐"

孔子认为对父母的孝顺就是"无违"，实际上就是尊敬，（《论语·为政》）进而维护血缘当中的秩序，即使父母不听从自己的劝谏，也要

"无违"，"劳而无怨"（《论语·里仁》）。他还说："父在，观其志；父没，观其行；三年无改于父之道，可谓孝矣。"（《论语·学而》）

孔子的这些思想一度被指责为父权的理论基础，但是，孔子所说的"无违"，似乎是指"有道之父"。父亲也有犯错误的时候，但是，儿子并没有指责和纠正的权利，不是说父亲不应该被指责和纠正，而是说不应该由儿子来指责和纠正，"孝"和"敬"是不可分割的。"吾与回言终日，不违，如愚。退而省其私，亦足以发，回也不愚"（《论语·为政》）。颜回的做法在孔子看来是明智的，尽管他们不是父子。

另一方面"父之道"被保留三年是很困难的，很多不肖子孙一夜之间就把宗族的家产，更主要的是把父亲积累起来的为人之道、持家之道、理财之道等等最大的遗产给抛弃了，在孔子的时代，"一代不如一代"的情况大概也是比较普遍的。"不改父之臣与父之政，是难能也"（《论语·子张》）。

至于孔子所说的"后生可畏"，那是针对"来者不如今"的观点而发的，因为针对的对象不同，所以孔子的答案也就不一样。孔子一贯是"辩证施治"的大师，比如《论语·先进》所记载的他的话："求也退，故进之；由也兼人，故退之。"从下面的材料中我们更可以清楚地看到，"不违"是有针对性的：

> 定公问："一言而可以兴邦，有诸？"孔子对曰："言不可以若是其几也！人之言曰：'为君难，为臣不易。'如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎？"曰：'一言而丧邦，有诸？'孔子对曰："言不可以若是其几也！人之言曰：'予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。'如其善而莫之违也，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？"（《论语·子路》）

对于"仁"，对于"善道"，当然要无违，还要守死：

> 子曰："富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名。君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。"（《论语·里仁》）

笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居，天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。（《论语·泰伯》）

哲学家都是要有立场的——有他所坚持和鼓吹的"善道"，这种主张对自己来说应该是"须臾不可离"的，而不是吃一顿饭之后就忘到九霄云外。而如果拿自己的学说去交换富贵，或者因为颠沛和造次而放弃自己的立场，没有"念念不忘"的态度，那肯定是"成"不了哲学家的。

"守死"和"不违"在真正的哲学家那里是可以带来愉悦和尊严的，那正是哲学家和普通人的区别：

子曰："贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！"（《论语·雍也》）

子曰："饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。"（《论语·述而》）

叶公问孔子于子路，子路不对。子曰："女奚不曰'其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔'。"（《述而》）

在孔子看来，"士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也！"（《论语·里仁》）既然"志于道"，而仍然在乎吃穿，就难免成为假道学了。但是，做到了超越富贵的诱惑，忽略贫穷的折磨，对于"志于道"的人来说是应有之义，不值得自美：

子曰："衣敝缊袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与！'不忮不求，何用不臧？'子路终身诵之。子曰：'是道也，何足以臧！'"（《论语·子罕》）

"博约"、"择善"、"本原"

孔子博学多能，却不是因为博学多能而出名，他自己说"多乎哉，

不多也”，《论语·子罕》的记载颇为传神：

> 太宰问于子贡曰：“夫子圣者与！何其多能也？”子贡曰：“固天纵之将圣，又多能也。”子闻之曰：“太宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也！”

孔子也反对狐疑不定的思考，有人说季文子“三思而后行”，孔子不以为然，他说：“再，斯可矣。”（《论语·公冶长》）

孔子虽然主张勤奋学习，但是更强调“达”、“专”，他自己引用《诗经》的原话概括其主旨，极为精当：

> 子曰：“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”（《论语·子路》）
>
> 子曰：“诗三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’。”（《论语·为政》）

他认为博和约可以相互促进，也是他最成功的教育方法之一：

> 子曰：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”《论语·雍也》）
>
> 颜渊喟然叹曰：“仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后！夫子循循然善诱人：博我以文，约我以礼。欲罢不能，既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，末由也已。”（《论语·子罕》）

一般的人要么陷人支离破碎的博学，而不得要领，要么只知道“思无邪”，而不知道《诗经》的真面目，耽于大而无当的标语中。由此更可见孔子“集大成”的可贵之处。

那么如何认识纷繁复杂的万事万物？孔子说：“视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？”（《论语·为政》）“视”、“观”、“察”哲学的方法，而“其所以”、“其所由”、“其所安”则是哲学的对象，也就是说要了解和考察事物，特别是人的言行的依据、言行的来路、言行的归宿，把这些根本的问题弄清楚了，他还有什么可以逃匿的

呢?

但是,对于同样的事物,总是有各种不同的看法,怎么对付呢?孔子的答案是“择善而从”:

> 子曰:“三人行,必有我师焉:择其善者而从之,其不善者而改之。”(《论语·述而》)
>
> 子曰:“……多闻,择其善者而从之;多见而识之;知之次也。”(《论语·述而》)

可以说,任何选择本身都是一种哲学的行为,因为选择总要有依据,总要分析出其善恶、利弊。也就是说,总需要一个原则、一个根本。

孔子有一句著名的话:“礼云礼云!玉帛云乎哉!乐云乐云!钟鼓云乎哉!”十分突出地强调礼乐并不等于玉帛、钟鼓等具体的器物。林放问礼之本,孔子非常赞赏,说:“大哉问!”(《论语·八佾》)他的学生有子说:“君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)《礼记·孔子闲居》中记载孔子的话:“夫民之父母乎,必达于礼乐之原。”虽然这里的本原都是指礼乐而言,但是,“本原”意识无疑是哲学的核心问题。

孔子对不同的弟子都谈到“以一贯之”:

> 子曰:“参乎!吾道一以贯之。”曾子曰:“唯。”子出。门人问曰:“何谓也?”曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”(《论语·里仁》)
>
> 子曰:“赐也,女以予为多学而识之者与?”对曰:“然,非与?”曰:“非也!予一以贯之。”(《论语·卫灵公》)

“忠恕”通常被理解为针对于人际的道德原则,实际上,“忠恕”完全可以贯穿于人—物之间,“忠”是“忠”于实事,“恕”是对“求是”的推广。也可以说,孔子的“一以贯之之道”就是“实事求是”。

“述而不作”

孔子自己说:“述而不作”,作为哲学家,怎么可能没有原创?很

多人替孔子圆场，说述也是作的一种。实际上是帮了倒忙。

孔子要去作《诗》、作《书》、作《礼》、作《乐》、作《易》、作《春秋》，那么他就成了诗人、秘书、司仪、音乐家、算命家（美其名曰预测家）、历史学家，唯独不能成为哲学家，而且，那些事情已经有人做过了。孔子要做的就是把《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等经典中所蕴含的哲学意义揭示出来，描述出来，表述出来，阐述出来。有的学者认为中国轴心时代孔子所代表的是一种"转向"而不是一种突破，因为孔子乃至儒家的思想在孔子之前的宗教、伦理、社会思想以及经典中就已经准备得比较充分了。但是，我们也可以说，在这样的背景下，实际上更需要阐述，而不是创作，因为思想的资源就是在阐述和解释当中被发扬光大的。

而且孔子强调"盖有不知而作之者，我无是也"（《论语·述而》）。"作"的前提是要有知识的积累，而当知识的积累达到一定的程度，就会体会到"述而不作"的必要和可能了，哲学家虽然会创作文章，但是文章里写的都是他"揭示了"什么，或者"论证"了什么，也就是阐述了什么。你可以说"天理二字是自己体会出来的"，却不能说"天理，是自家造作出来的"。但是，"天何言哉"！哲学家的任务就是述而不作。"作"什么是老天或者上帝的事情。

"如切如磋，如琢如磨"

以上所述，事实上只是思考的基础，毋庸赘言，"君子"都是需要思考的，但君子并不都是哲人。《学而》篇中，孔子和他的学生的哲学对话是这样的：

> 子贡曰："贫而无谄，富而无骄，何如？"子曰："可也，未若贫而乐、富而好礼者也。"（《论语·学而》）
>
> 子贡曰："诗云：'如切如磋，如琢如磨'，其斯之谓与？"子曰："赐也，始可与言诗已矣，告诸往而知来者。"（《论语·学而》）

贫富实际是一个生活的问题，但"无谄"却使得贫穷有了尊严，而"无骄"使得富足有了风度，贫穷了该则么办？富足了该怎么办？只有哲

学才能回答这些问题，或者说，对日常生活的追问就是哲学的义务。孔子觉得子贡的想法还不错，但是不如贫穷而快乐，富足而好礼。“穷快乐”是一种纯粹的快乐，不附加条件的快乐。“富而好礼”是一种自觉的精神提升，一种“自尊而尊人”的精神。这样的答案只有哲学家才给得出。就像子贡所说的“如切如磋，如琢如磨”。

有一个著名的设问：“人的思想是从哪里来的，是从天上掉下来的吗？”典型的回答是思想是从社会实践或社会生活中来的，但是，一方面，社会生活往往会湮没思想，另一方面，有哲学家素质的人并不一定成为哲学家。即使是以顿悟出名的慧能也是自愿地投入弘忍的门下。《谈艺录·妙悟与参禅》引用的陆世仪（桴亭）《思辨录辑要》中的话：

> 人性中皆有悟，必工夫不断，悟头始出。如石中皆有火，必敲击不已，火光始现。然得火不难，得火之后，须承之以艾，继之以油，然后火可不灭。故悟亦必继之以躬行力学。

不仅如此，对于日常的生活和文化的经典，哲学家也要不断地琢磨、切磋，才能“出”得来哲学。

孔子的意义

宋朝有个无名诗人，在客店的墙上题了两句诗：“天不生仲尼，万古长如夜”，冯友兰说：“这是以孔子为人类的代表。他应当说：‘天若不生人，万古长如夜。’在一个没有人的世界中，如月球，虽然也有山河大地，但是没有人了解，没有人赏识，这就是‘长如夜’。自从人类登上月球，它的山河大地方被了解，被赏识。万古的月球，好像开了一盏明灯，这就不是‘长如夜’了。地球和其他星球的情况，也是如此。地球上的山河大地是自然的产物，历史文化则是人的创造。人在创造历史文化的时候。他就为天地‘立心’了。”

实际上，并不是每一个人都可以“为天地立心”，也不是每一类人都能够产生哲学家。所以说，孔子的工作也是突破性的，只不过他突破的方式是选择了日常生活的哲学阐述，以及对经典中所描述的日

常生活的哲学阐述。在《论语》中，特别是在新近公布的战国时期的儒家文献中，孔子及其弟子对于《诗经》的哲学阐述占了很大的比重，这应该是他们把古典生活哲学化的最主要的方式。也就是说，日常生活经典化以后，哲学的发生和传承才有了载体。

牟宗三说："儒之所以为儒，必须有进一步之规定，绝不能至于礼乐人伦、仁义教化为已足。必须由外部通俗的观点进而至于内在本质的观点，方能见儒家生命智慧之方向。"（《心体与性体·第一部·第一章》，上海古籍出版社 1999 年 12 月版，第 11 页）但问题往往在于"外部通俗的观点"和"内在本质的观点"在儒家内部，有更激烈的冲突。牟宗三自己就说："六艺是孔子以前之经典，传经以教是一回事，孔子之独特生命又是一回事。以习六艺经传为儒，是从孔子绕出去，以古经典为标准，不以孔子生命智慧之基本方向为标准，孔子亦只是一媒介而已。"伊川先生却说："学莫大于致知，养心莫大于礼仪。古人所养处多，若声音以养其耳，舞蹈以养其血脉。今人都无，只有个义理之养。人又不知求。"（《二程遗书》卷第十七）从《民之父母》以及其它的竹简文献来看，早期儒家并不是空洞地鼓吹道德修养，而是极端重视诗书礼乐，孔子的独特之处恰恰在于以一人之力把他以前的多种不同形式的经典和他自己的生命智慧，以及他所见闻的日常生活熔为一炉，追本溯源，一以贯之。

孔子的眼光和心胸是最开阔的，而后儒的门户之见偏狭得有些可笑。美国总统发表讲话，他的幕僚们在后面垂手站立，肃穆恭敬。国事访问都要奏国歌、鸣礼炮、检阅仪仗队，萨达姆也不例外。如果说布什和萨达姆都是儒家分子或者说是被儒家教化了的夷狄之君，那将是最大的国际玩笑之一。但是，如果我们也像孔子那样，从这些实例中讨论礼乐等级在各个文明之中的不可或缺，那又是一件饶有趣味的事情。同样，把"六经"看成是儒家垄断的传家宝，别人不得染指，儒家的圈子将越来越小，"六经"的生命力将越来越弱，而如果黄皮肤、蓝眼珠、大胡子的人都来平等地讨论《诗经》、《周易》等等，那才是真正的全球化。

牟宗三去世之后，不止一位仁人志士为儒学在 21 世纪的前景担忧，甚至要建立儒家文化生态保护圈。但是，换一个角度，我们倒可以为儒家在 21 世纪的前景感到鼓舞，因为各种经典越来越受到平等

的对待，越来越得到丰富的解释，而以“儒”为家的人将越来越少。“儒”本来就是知识人的统称，孔子从来没有说过自己是哪一家的。儒家的思想资源应该像孔子的时代那样在诗书礼乐、洒扫庭除以及今日的社会生活中得到重生，“圈”起来是死路一条。

（作者单位：中山大学哲学系）

慎独即慎德*

刘贡南

"慎独"是儒家思想的一个重要范畴。在先秦的儒家著作中，《礼记》的《大学》、《中庸》、《礼器》篇和简帛《五行》以及《荀子》的《不苟》篇等都强调君子"慎其独"。郑玄在注《中庸》时直接将"慎独"二字连起来，后为宋明理学所沿用。简帛《五行》出土前，对"慎独"的理解一般都认同郑玄注《中庸》的解释："慎独者，慎其闲居之所为。"现代的《辞海》和《辞源》也都是把"独"理解为"独处"。但简帛《五行》出土以后，学界对郑玄的注释提出了质疑，[①]认为"慎其闲居之所为"的理解不适合于《五行》中的"慎独"。现在看来，传统"独"的观念正面临着越来越多的挑战，在这种情况下，我们应该对"独"作出何种新的诠释呢？本文以经典文本为依据，主要对简帛《五行》、《礼记》中的《大学》、《中庸》和《礼器》关于慎独的材料进行分析，认为独所指代的是德，慎独就是慎德。

---

* 本文在写作过程中受到冯达文、黎红雷、李中华老师的启发，论文初稿得到陈少明、张丰乾老师的指点。在此，谨向以上诸位老师致谢。

① 参见梁涛、钱逊、刘信芳、张丰乾、丁四新等先生的研究成果：简帛研究网：www. bamboosilk. org。

一、《五行》之“君子慎其独”的分析

要理解慎独，对“独”的解释最为关键。按郑玄，“独”作“独处”解，但简帛《五行》给我们所展示的却是另外一种“独”。简帛《五行》说：

> “淑人君子，其仪一也。”能为一，然后能为君子，慎其独也。“[瞻望弗及]，泣涕如雨”。能差池其羽，然后能至哀。君子慎其[独也。][君]子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，[有与始，无与]终也。

引文中“(君子)慎其独也”出现了两次，从前后文来看，“独”与“独处”、“闲居”全然无关，而与“一”密切相关。那么“独”与“一”之间到底是一种什么样的相关性呢？“能为一，然后能为君子，慎其独也”，在这里，具备“一”是成为君子的前提，而君子则是“慎其独”的主语(主体)。可见，“独”与“一”是通过“君子”这一中介而密切相关的。所以要明确“独”的内涵，首先必须确定“一”与“君子”的内涵。

关于“一”的内涵，池田知久先生曾感叹：“仅仅盯住这里看，左思右想也没有答案”。[①] 所以要弄清楚这一问题还得费些周折。首先我们必须明确当《诗·国风·鸤鸠》中的“其仪一兮”在先秦、汉初的文献中被引用时，[②] “一”这个概念的涵义很不确定，“它所指代的意义非常广泛，不仅代表数之始的意义，而且代表各家学说的基本观念如‘忠’、‘恕’、‘仁’、‘无’、‘道’、‘专’等”，往往被引诗者借以传达其“想赋予的各种不同意义”。[③] 所以，要确定“一”的内涵，就必须弄清楚《五行》全篇的主旨以及引文“其仪一也”与上下文的关系。

---

① 池田知久：《郭店竹简〈五行〉研究》，载于《郭店竹简与儒学研究》(《中国哲学》第二十一辑)，2000年。

② 在先秦、两汉文献中，除了《五行》以外，《孔子诗论》、《礼记·缁衣》、《荀子·劝学》、《淮南子·诠言训》、《韩诗外传》等都引用过“其仪一兮”。

③ 吴万钟：《从诗到经——论毛诗解释的渊源及其特色》，北京，中华书局2001年，第20页。

从全篇来看,《五行》的主题是通过阐述两种道德形式("德之行"与"行")的区别和联系来说明"天道"("德")与"人道"("善")的统一。

《五行》一开篇就区分了道德的两种形式("德之行"与"行")并说明了它们之间的区别:①

> 五行:仁形于内谓之德之行,不形于内谓之行。义形于内谓之德之行,不形于内谓之行。礼形于内谓之德之行,不形于内谓之行。智形于内谓之德之行,不形于内谓之行。圣形于内谓之德之行,不形于内谓之行。
>
> 德之行五,和谓之德,四行和,谓之善。善,人道也。德,天道也。

在这里值得注意的是,《五行》的作者把作为"德之行"的仁、义、礼、智、圣五者的和谐统一称为"德",并进一步提出"德,天道也"的命题,将"德"与"天"相提并论,把德上升到与天同等的地位。那么,如何达到这种"德"呢?《五行》的作者提出了"思"这一范畴:

> 仁之思也清,清则察,察则安,安则温,温则悦,悦则戚,戚则亲,亲则爱,爱则玉色,玉色则形,形则仁。
>
> 智之思也长,长则得,得则不忘,不忘则明,明则见贤人,见贤人则玉色,玉色则形,形则智。
>
> 圣之思也轻,轻则形,形则不忘,不忘则聪,聪则闻君子道,闻君子道则玉音,玉音则形,形则圣。

《五行》的作者在论述了通过清、长、轻三种不同特点的"思"而达到仁、智、圣等德后,马上就引用了《诗·国风·鸤鸠》中的"淑人君子,其仪一也",并得出结论:"能为一,然后能为君子。"在这种语境中,笔者认为,"一"所指代的内容除了"德"以外,再没有其他更好的选择了!

---

① 池田知久先生把这种区别概括为五行与四行、德与善、天道与人道的区别。参见池田知久《郭店竹简〈五行〉研究》,载于《郭店竹简与儒学研究》(《中国哲学》第21辑,2000年)

也许正因为如此，帛书《五行·说》的作者才说："能为一者，言能以多[为一]；以多为一也者，言能以夫[五]为一也。""一也，乃德已。"

现在我们再来考察一下"君子"的问题。《五行》对"君子"作出了如下的规定：

> 君子集大成。能进之，为君子；弗能进，各止于其里。
>
> 五行皆形于内而时行之，谓之君子。士有志于君子道，谓之志士。善弗为弗近，德弗志不成。
>
> [君]子之为善也，有与始，有与终也。君子之为德也，[有与始，无与]终也。金声而玉振之，有德者也。

什么是大成？帛书《五行·说》指出："大成也者，金声而玉振之也。"根据《五行》，"金声而玉振之"是"有德者也"。很明显，在《五行》中，"君子"就是"有德者"，集内在德性（玉音）和外在德性（金声）于一身。而作为一般的普通人，虽然潜在地具有德性，但必须引发它（"进之"），才能成为君子；如果不能引发它（"弗能进"），那就只能停留在各自原来的状态（"各止于其里"）。上面的引文还强调了作为"有德者"的"君子"必须具有一种规定性，即"五行皆形于内而时行之"，意思就是说，只有当仁义礼智圣五行形成为内在德性而又不断去实行、成就这种德性的人才是君子。这就是说，作为君子，他是一个知行合一者，他不仅要通过思获知德，而且还必须通过行去成就德。对于君子来说，他一旦成为君子，其对德的追求是没有终点的，这就是引文中所谓"君子之为德也，有与始，无与终也"。总之，君子是德的集大成者，他不仅思德，而且成就德，其对德的追求永无止境。君子之所以为君子，就是因为有德，无德就不成其为君子（"弗能进，各止于其里"）。一句话，德是君子之所以为君子者。

现在让我们回到"能为一，然后能为君子，慎其独也"。目前已确定了"一"所指代的是德，"君子"是有德者（有德不仅表现为思德，而且表现为成就德），无德则不足以成君子，德是君子之为君子的充要条件，在这种情况下，我们就可以设问：对君子来说，真正值得他去慎的是什么？为回答这一问题，还得先明确"慎"的意义。

慎可作三种理解。第一，顺。朱骏声《说文通训定声·坤部》：

"慎,假借为顺"。第二,思。《玉篇·心部》:"慎,思也";《方言》卷一:"慎,思也,秦晋或曰慎。凡思之貌亦曰慎"。第三,诚。毛传:"慎,诚也";《尔雅·释诂》:"慎,诚也";《说文》:"慎,谨也。诚谨义同"。王念孙:"凡经典中'慎'字,与'谨'同义者多,与'诚'同义者少。训诚训谨,原无古今之异,唯'慎独'之'慎'则当训为诚……《礼器》、《中庸》、《大学》、《荀子》之'慎独',其义一而已矣"。[①]

笔者认为,在"君子慎其独也"这一命题中,当把慎理解为顺时,是对独的顺应;当把慎理解为思时,是对独的认知;当把慎理解为诚时,是对独的一种功夫,即诚一不二、表里一致、始终如一的功夫,它既包括对独的顺应,也包括对独的认知,更包括对独的践行。这样,"对君子来说,真正值得他去慎的是什么"的设问就可转换成"对君子来说,真正值得他去顺、去思(知)、去诚的是什么?"

表面看来,对君子来说,可慎的对象似乎有两种选择——心和德,但到底何者更适合作为"独"的指代对象呢?我们可以从顺、思、诚三个方面来比较。

首先从顺这方面来说,是顺德而不是顺心。从《五行》的描述来看,君子并非是天生的圣人,他首先只是潜在地具有内在德性,是后来一方面通过思,另一方面通过"闻君子道"受到圣人之德的引发("能进之"),并去除心中的杂念而成为君子的。所以他所顺应的是圣人之德,而非含有杂念的浑浊之心。即使他成为君子,其心已变成了德心,他所顺应的还是心中之德,而非含德之心。因为对《五行》来说,所认识到并因此进行顺应的还只能是"赫赫在上"的大德,我们还看不到它在哪个地方给我们展示了一个超凡脱俗的心体。所以《五行》才会引《诗·大雅·大明》以作证:

> 明明,智也。赫赫,圣也。"明明在下,赫赫在上",此之谓也。

当然,《五行》也突出了心的作用:

① 王先谦:《新编诸子集成·荀子集解·不苟篇第三引》,北京,中华书局1988年,第47页。

耳目口鼻手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不唯；诺，莫敢不诺；进，莫敢不进；后，莫敢不后；深，莫敢不深；浅，莫敢不浅。和则同，同则善。

但心中若没有圣智之德这杆秤，会导致"和"、"同"、"善"的出现吗？

其次，从思这方面来看，是思德而不是思心。如上所述，仁、智、圣三德是通过具有不同特点的思而达到的，德是思的目标。尽管圣之思具有"轻"即高远、超越的特点，甚至如郭齐勇先生所言，"轻"字指"有如气一样轻盈，已带有神性的意味"。[①]但它所要把握的还是德而不是心。更何况如果我们一定要坚持以心思（慎）心，那么《五行》对圣思之特点"轻"的超越性规定就变得毫无意义。因为知道自己有了金饭碗，谁也不会捧着它舍近求远地到处讨饭吃。王阳明正是悟到了这一点，才放弃朱熹的格物说，就在本心致良知。但问题在于《五行》的"役""耳目口鼻手足六者"之心是否能与王阳明的"致良知"之心同日而语？

第三，从诚这方面来看，既要诚心，更要诚德，但诚心的实质还是诚德。《五行》说：

几而知之，天也。"上帝临汝，毋贰尔心"，此之谓也。

这里引《诗·大雅·大明》以说明要用心专一、诚一不二，但专一于什么？从引文来看，还是"几而知之"之天德。《五行》又说：

颜色容貌温变也。以其中心与人交，悦也。中心悦旃，迁于兄弟，戚也。戚而信之，亲[也]。亲而笃之，爱也。爱父，其继爱人，仁也。

这里说明的是用心要表里如一，但这个"表里如一"的"一"所指代的是什么？在这里还是仁之德。

---

① 郭齐勇：《郭店楚简〈五行〉的心术观》，见简帛研究网：www.bamboosilk.org

通过以上三方面的比较，再来回答上面的设问，似乎觉得选择慎独比选择慎心更具优势。所以，我们的结论是慎独即慎德。

帛书《五行·说》在解释"君子慎其独"时指出：

> 慎其独也者，言舍夫五而慎其心之谓[者也]，然后一，一也者，夫五夫为[一]心也，然后德之。一也，乃德已。德犹天也，天乃德已。

从这段文字看，人们往往会以为"慎独"就是"慎心"，因为它表达得很明确："慎其独也者，言舍夫五而慎其心之谓[者也]"。但如果我们接受上文以"诚"释"慎"的观点，就会发现，所谓"舍夫五而慎其心" 其实就是舍夫五而诚其心，而"舍夫五"是五行一，诚其心是用心专一，"一也，乃德已"。这实际上就是说要专心于德，诚心于德。所以，慎心最根本的还是慎德。

帛书《五行·说》对"独"也作了解释：

> 差池者，言不在衰绖；不在衰绖也，然后能至哀。夫丧，正绖修领而哀杀矣，言至内者之不在外也。"是之谓独"。独也者，舍体也。

在这里人们也很容易把"独"理解为心，因为一般都会把"至内者"与心相联系。其实，"至内者"也可以是德。不仅如此，所谓"至内者之不在外也"其实不过是对"独"的本质性特征的描述，这一描述所要表达的无非就是自足、无待、无对之类的特性，但具有这类特性的不仅仅是心(当时人们对心的认识是不是已经达到了这种水平？这还是一个问题)，老子的"独立不改"之"道"、庄子的"见独"之"独"等都具有这种特性。其实，德也同样具有这种特性，韩愈就曾在《原道》中给德作过这样的描述："足乎已无待于外之谓德"。[1]《五行》中君子的"集大成"之德就是这样的德。至于"独也者，舍体也"同样也只是一

① 北京大学哲学系中国哲学史教研室选注，《中国哲学史教学资料选辑》，北京，中华书局 1981 年，第 496、500 页。

种特征描述。

二、《礼记》之“君子慎其独”的分析

首先看《大学》：

> 所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而着其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。曾子曰：“十目所视，十手所指，其严乎？”富润屋，德润身，心广体胖。故君子必诚其意。

“故君子必慎其独也”在这段引文中出现了两次。笔者认为，其中之“独”所指代的仍然是德，理由如下：

第一，从诚意篇本身来看。诚意篇的这段话包含有三个方面的意思，一是从正反两方面对什么是“诚其意”的说明，二是君子“诚其意”的方法，三是君子“诚其意”的具体体现。从上面的引文可以看出，所谓“诚其意”就是“诚于中，形于外”，即表里如一。也就是说，一个人有什么样的德性，就会表现出什么样的气象，掩藏既无必要也不会有实际的效果。那么对君子来说如何做到“诚其意”呢？《大学》提供的方法是“慎其独”。君子坚持“慎其独”的方法，就会德润其身，表现出有德的气象。正如《五行》所说的有仁智之德就会表现出“玉色”，有圣德之人就会发出“玉音”。所以君子一定是“诚其意”即表里如一的。关于诚意篇的主旨，孔颖达疏曰：“‘所谓诚其意’者，自此以下，至‘此谓知本’，广明诚意之事。此一节明诚意之本，先须慎其独也。”那么，作为方法或功夫的“慎其独”之“独”的内涵是什么呢？冯友兰先生认为，在《大学》中，“‘独’有两方面的意思。一方面是专一之意。人若能对一事物真实求之，自能对于其事物专一求之。另一方面是内外一致之意。‘诚于中’自然‘形于外’；不诚于中，外虽有形

也不能发生什么作用”。[1] 显然，冯先生在此是以诚解“独”，应该说这比“独处”、“闲居”的传统解释更接近于“独”。但笔者认为这还没有真正达到“独”，因为专一和诚还应该有自己的所指，还应该有自己的着落点。那么这个着落点是什么呢？也就是说，到底专一于什么？诚于什么？“诚于中”的那个“中”到底是什么？内外一致的那个“一”是指什么？根据前文的分析，在给君子提供了“慎其独”的方法后，《大学》描述了君子“诚其意”即表里如一、内外一致的具体体现：“德润身”。这就不难看出，这个内外一致的“一”、“诚于中”的那个“中”所指代的是德，专一和诚的着落点也是德。所以所谓“慎其独”实际上就是慎其德，做到了顺德、思德和诚德，君子就一定会“诚其意”，大显“玉色”、“玉音”之气象。

第二，从《大学》整体结构来看。《大学》整篇的结构是三纲领（明明德、亲民、止于至善）、八条目（格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下）。其中，修身是齐家、治国、平天下的根本，正所谓：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”修身的实质则是“明明德”，“明明德”的实现首先必须通过格物、致知、诚意、正心四条目来进行。在这里，通过格物、致知所获得的知，是一种真知，这种真知所描述的特定对象具有一种绝对的品格。叶秀山先生在讨论儒家的慎独之“独”时就说过，它是“一个大于‘我’、强于‘我’、多于‘我’的‘他’‘在’。‘他’使‘我’成为‘自己’”。[2] 所以这种真知实际上就是一种独知，正因为它是一种对“独”的知，才足以让君子去慎，即去顺、去思、去诚；也正因为如此，君子才会有那种“如好好色”的自然、“诚于中形于外”的坦荡。那么，这种通过格物、致知而获得的独知所体现的“独”即独知的具体内容到底是什么呢？其实，我们从上面对《大学》整体结构的分析中已能得出结论，独知的具体内容就是“明德”。因为格物、致知是整个“明明德”过程的最先两个阶段或环节，要“明明德”首先就要获知“明德”，所以通过格物、致知所获独知之内容就只能是德。

---

① 冯友兰：《中国哲学史新编》，北京，人民出版社 1998 年，第二卷，第 146 页。

② 叶秀山：《康德到列维纳斯——兼论列维纳斯在欧洲哲学史上的意义》，载于《中国社会科学院研究生院学报》，2002 年第 4 期。

第三,从《大学》的政治理想来看。金克木先生认为,“《大学》是个政治哲学的完整纲领,是为统一天下而作的”。[①] 那么这是一个什么样的纲领呢?《大学》说:

> 大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。知止而后有定。定而后能静。静而后能安。安而后能虑。虑而后能得。物有本末,事有终始。知所先后,则近道矣。
>
> 古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。欲修其身者,先正其心。欲正其心者,先诚其意。欲诚其意者,先致其知。致知在格物。
>
> 物格而后知至。知至而后意诚。意诚而后心正。心正而后身修。身修而后家齐。家齐而后国治。国治而后天下平。
>
> 自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也。此谓知本。此谓知之至也。

这就是上文所说的三纲领、八条目。在这一政治哲学纲领中,作者特别强调本末和先后问题,即所谓“物有本末,事有终始。知所先后,则近道矣”。“其本乱而末治者否矣”。在先后问题上,作者突显的是“平天下”这一当时的时代主题,这也体现了作者的政治理想。为实现这一政治理想,作者所提出的主张是德治,而不是力治,所以坚持以德为本:

> 诗云:“殷之未丧师,克配上帝。仪监于殷,峻命不易。”道得众则得国,失众则失国。是故君子先慎乎德。有德此有人,有人此有土,有土此有财,有财此有用。德者本也,财者末也。外本内本,争民施夺。

在德治的思路下,作者在此直接提出了“君子先慎乎德”的命题,与前

---

① 金克木:《读〈大学〉》,载于《释中国》,上海文艺出版社 1998 年,第二卷,第 1349~1350 页。

面诚意篇"君子必慎其德"的命题相互呼应,可作为以"独"为德的佐证。

其实,由于德治传统的影响,"慎德"的说法早已有之。《尚书》中关于慎德的材料有:

"王其疾敬[①] 德,相古先民有夏。""王敬作所,不可不敬德。""惟不敬厥德,乃早坠厥命。""知今我初服,宅新邑,肆惟王其疾敬德。"(《诏告》)

周公曰:……则皇自敬德。(《无逸》)

丕显文武,克慎明德。(《文侯之命》)

《诗经》中有关慎德的材料有:

敬民其德,敬慎威仪,维民之则,允文允武,昭假列祖,靡有不孝。(《鲁颂·泮水》)

敬慎威仪,使近有德。(《大雅·生民》)

媚兹一人,应侯慎德。(《大雅·文王·下武》;慎,《毛诗》作顺)

金文中有关慎德的材料有:

今余佳令女盂邵菅敬邕德经。(西周康王时代的《大盂鼎铭》)

佳敬德,亡攸违。(穆王时期的《班簋铭》)

郭店竹简有关慎德的材料:

"是故小人乱天常以逆大道,君子治人伦以顺[②]天德。""昔者君子有言曰'圣人天德'曷? 言慎求之于己,而可以至顺天常

① 《玉篇·苟部》:"敬,慎也。"下同。

② 朱骏声:《说文通训定声·屯部》:"顺,假借为慎。"

矣。"(《成之闻之》)

其居即(此)也旧,其反善复始也慎,其出入也顺,司其德也。(性自命出)

其次来看《中庸》:

天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微。故君子慎其独也。

对于《中庸》开篇这段文字中的"慎其独",郑玄注为"慎其闲居之所为",孔颖达疏为"以其隐微之处,恐其罪恶彰显,故君子之人恒慎其独居。言虽曰独居,能谨慎守道也"。可见,郑玄和孔颖达都是在经验的层面上把"独"理解为具体的空间场所,无疑没有挖掘出"独"的真正所指。从上下文的联系看,"独"应该是指"戒慎乎""所不睹"和"恐惧乎""所不闻"的对象,那么这个对象所指的究竟是什么呢?首先从表层意义上来说,应是指"不可须臾离"之"道"。郑玄注曰:"道,犹道路也";孔颖达疏云:"言依循性之所感而行,不令违越,是之曰'道'","道者,开通性命,犹如道路开通于人"。叶秀山先生在《试读〈中庸〉》中也作出了类似的解释:"'率性'为'尽性',要在人间'尽——完成''天命'之'性',要有一个'过程'、'道路'、'方法'。"[①] 可见,"开通性命"的道,对君子来说是很重要的,是"不可须臾离"的,否则"性命"就不能为君子所"闻"和"睹",这也是《中庸》的作者强调"莫见乎隐,莫显乎微"的原因。其次,从更为根本的意义上来说,君子"戒慎乎""所不睹"、"恐惧乎""所不闻"的应是从道上走来的自然感生之"性"。那么,这自然感生之"性"指的又是什么呢?孔颖达疏:"但人自然感生,有刚柔好恶,或仁、或义、或礼、或知、或信,是天性自然,故云'之谓性'。"朱熹注曰:"命,犹令也。性,即理也。天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是,人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。"《礼记·乐记》亦云:

① 叶秀山:《试读〈中庸〉》,载于《中国哲学史》,2000年第3期。

"德者，性之端也。"可见，《中庸》中的"独"从最根本的意义上来说所指称的还是德。

人既有天命之德性，又有喜怒哀乐之情欲。但对于君子来说，要使自己的德性不被情欲所遮蔽，就必须具有"戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻"的"慎其独"之功夫。那么，这是一种什么样的功夫呢？《中庸》说：

> 喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

《中庸》在这里提供了两个字："中"与"和"。所谓"中"，即"喜怒哀乐之未发"，也就是说，只有纯粹天命德性的彰显；所谓"和"，即"喜怒哀乐""发而皆中节"，也就是说，"喜怒哀乐"之情虽已发，但都被天命之德性所消融。从这一意义上来说，李翱在《复性书》中释"独"为"中"，提出"慎其独者，守其中也"[①] 的命题就很有见地。"守其中"也就是守住纯粹之德性，它有"中"与"和"两条途径，前者为圣人所有，后者为君子所为。

最后来看《礼器》：

> 礼之以少为贵者，以其内心也。德产之致也精微，观天下之物无可以称其德者，如此则得不以少为贵乎？是故君子慎其独也。

对于《礼器》这段文字中的"君子慎其独也"，孔颖达疏曰："独，少也。既外迹应少，故君子用少而极敬慎也。"在这里，孔氏没把"独"理解为"独居"，而是解释为作为器用之外迹的"少"，显然，这还是从形而下的层面来解释"独"。孙希旦对这段经文提出了另外一种解释：

---

① 北京大学哲学系中国哲学史教研室选注：《中国哲学史教学资料选辑》，北京，中华书局 1981 年，第 508 页。

> 内心，谓其专心于内也。德产，犹德性也。致，极也。天地与圣人德性之极至，精深微妙，而物无可以称之，故君子之于礼，必致慎于幽独，务于在内之极诚，而不专事乎外之备物，凡以求象乎德之精微而已。盖发扬者德之用，天地之大生广生，圣人之位天育物，人之所得而见者也。精微者德之体，天地之于穆不已，圣人之至诚无息人所不得而见者也。乐其发者，由内而推之于外，自忠信之本，而其尽乎义理之文也。慎其独者，由外而约之于内，自义理之文，而归极于忠信之本也。[①]

表面上看，这段释文很是圆融通达，把本段经文与上段经文相对照来进行解释，把上段经文的“礼之以多为贵者”归于德之“昭著”，把本段经文的“礼之以少为贵者”归于德之“精微”；把上段经文的“乐其发者”解释为“由内而推之于外，自忠信之本，而其尽乎义理之文也”，把本段经文的“慎其独者”解释为“由外而约之于内，自义理之文，而归极于忠信之本也”。无疑这能给人一种对称、平衡、和谐之美的享受，但遗憾的是美中也有不足。这个不足就是“由外而约之于内”的“约”字用得不妥！因为这一“约”就暴露出了“忠信之本”的虚伪，这似乎是在告诉人们作为“忠信之本”的“精微”之德不是自足的，不是绝对的，是要受外在因素制约和影响的！无论如何这与“天下之物无可以称”的德的形象是不相符的。为什么会导致这种遗憾呢？最根本的原因就在于孙氏把“独”解成了“幽独”。如果我们在这里把“独”理解为“精微”之“德”，而把“约”换为“诚”，也许就不会再遗憾了。

2002 年 12 月 26 日第一稿
2003 年 10 月 30 日第二稿
于中山大学哲学系

---

① 孙希旦：《礼记集释·中》，北京，中华书局 1989 年，第 644～645 页。

三足鼎

——读《名哲言行录》笔记

何怀宏

一

第欧根尼·拉尔修的《名哲言行录》记录了从公元前6世纪到公元3世纪古希腊约82位哲人的言行。英译者罗伯特·希克斯(Robert Hicks)怀疑这本书是否是当时同类书中最好的，又认为拉尔修对哲学家生活乃至奇闻轶事的兴趣超过对哲学理论的兴趣，因而这本书更多地属于文学而不是哲学。但较深入的阅读经验不难使我们相信，如果我们想了解古希腊哲人的生活，了解他们的追求、困窘和希望，他们和社会、国家、家庭的关系，他们对自身的认识和期许，以及他们相互之间的关系，它可能正是最好的一个途径。而我们只要读一下该书讨论哲学的起源和性质的《序》，就会感到作者的哲学品味也还是不俗。

《名哲言行录》给我们提供了一个哲学家群体的形象。这样，柏拉图和色诺芬笔下的苏格拉底的形象就不再是单独和突兀的高峰了，而他们自己的形象也得到了丰满——我们只要想想柏拉图在他的对话录中是多么吝啬地写到自己。在一百年间雅典出现的苏格拉底、柏拉图和亚里士多德这样的哲学奇迹也就不是完全无由（虽然还是使我们感到无比

惊奇),而我们也由此知道了他们激起了多么远的波澜。这本书相当重视哲学家的个人"传承"或"师承(successions)"而不仅仅是思想"派别(schools)"。这一传承源远流长,尤其是在柏拉图以后,这一传承还有了制度的保证——各种学园的延续。[①]

总之,它描述了这样一些人,"除了极少几个杰出的例外,他笔下的哲学家不像普卢塔克(Plutarch)笔下的英雄,从表面看来他们只是普通的凡人,这些凡人生活平淡,老死孤床。他们的斗争和胜利、他们做出的发现和所激起的革命,都只属于文字和观念的世界。"[②]

于是,我们要考察作为生活方式的西方古典哲学,想知道在古人自己的眼里"何为哲学"和"哲人何为",想知道这一类"观念的人"在一个无可逃避的政治社会中能够有何种作为或者说如何安身立命,这是再合适不过的一本导论和资料汇集。让我们就从"三足鼎"的故事说起。

---

① 简要地说,这一传承是这样的。拉尔修认为,希腊哲学有两条主线:一方面它开始于泰勒斯,可称作"伊奥尼亚派"。这条主线从泰勒斯开始,经由阿那克西曼德、阿那克西美尼、阿那克萨戈拉、阿凯劳斯,到苏格拉底引入了伦理学或道德哲学再一分为三:一条线是从苏格拉底到他的学生们苏格拉底派,尤其是到柏拉图,这个老学园(the Old Academy)的创建者;从柏拉图经由斯彪西波和塞诺克拉底(Xenocrates),这一师承延伸到了波勒谟、克内托尔、克拉特斯和中期学园(the Middle Academy)的创建者阿尔凯西劳、新学园(the New Academy)的创建者拉居得(Lacydes),以及卡尔尼德和克利托马库。另一条线则是经由苏格拉底到安提司泰尼,再到犬儒主义者第欧根尼、底比斯的克拉特斯、基提翁(Citium)的芝诺、克里安忒和克律西波。然而,还有一条线是从柏拉图到亚里士多德,从亚里士多德再到塞奥弗拉斯特结束。

另一条主线则开始于斐瑞居德及其学生毕达哥拉斯,它从毕达哥拉斯那儿得名"意大利派",因为毕达哥拉斯一生的大部分时间活动在意大利。意大利学派的师承如下:首先是斐瑞居德,然后是毕达哥拉斯,再后是毕达哥拉斯的儿子特劳格(Telauges),继而是塞诺芬尼、巴门尼德、爱利亚的芝诺、留基伯(Leucippus)和德谟克利特;德谟克利特有很多学生,其中尤其有瑙西芬尼和瑙面德(Naucydes)),他们是伊壁鸠鲁的老师。这一学派最后结束于伊壁鸠鲁。这两条主线也构成本书的结构:前七卷是讲伊奥尼亚派,后三卷是讲意大利派,柏拉图和伊壁鸠鲁各占了一卷。但对亚里士多德显然论述不够,对有些零散的哲人,例如高尔吉亚也缺乏记述。

② 见(古希腊)第欧根尼·拉尔修(Diogenes laertius)著:《名哲言行录》(上)《原英译者导论》,马永翔等译,吉林人民出版社,2003年。我想,如果将这本书与普卢塔克的《希腊罗马名人传》以及黄宗曦的《明儒学案》作一些比较将是饶有趣味的。

二

在《名哲言行录》的开首一卷，讲述了一个有关一件礼物在“最智慧的人”中间传递的故事，这个故事有多种讲法，从拉尔修的记述我们可以辨认出六个版本：

1. 一些伊奥尼亚年轻人从米利都渔夫那里买下了他们的捕鱼器，但就那个构成捕鱼器一部分的三足鼎(tripod)应当给谁却争论不休。最后，米利都人把这个问题诉到了德尔斐的阿波罗神庙，而神给出了这样的谕示：应当给“最有智慧的那个人”。于是他们把它送给了泰勒斯，而泰勒斯又给了另一个人，如此直到它转到了梭伦手上，而梭伦认为神是最有智慧的，于是又把它送回了德尔斐。

2. 阿卡狄亚人巴绪克勒(Bathycles)死的时候留下了一个碗，碗里有这样一句训谕：“应当把它送给那个通过其智慧行善最多的人”。因此人们把它送给了泰勒斯，然后又被传送给了所有贤者，最后又回到了泰勒斯手上。而泰勒斯在狄狄马又把它献祭给了阿波罗。

3. 克娄苏国王的一个朋友从国王那里得到了一个金质酒杯，以把它赠给希腊人中最有智慧者；这个人把它送给了泰勒斯，然后泰勒斯把它送给了其他人，后来又传到了喀隆手里。喀隆则在彼提亚人的阿波罗神庙前问了这样的问题：“谁比我更有智慧？”神答道，“密松”。从他那里这个碗又开始在“智慧者”(the Wise Men)中间传递。

4. 阿戈斯人提供了一个三足鼎，要把它作为对德性的奖励奖给希腊人中最有智慧者；斯巴达的阿里司托得姆(Aristodemus)被判定为胜利者，但他却让给了喀隆。

5. 佩里安德送了一艘满载货物的船给米利都的僭主塞拉绪布罗，而这艘船在科斯海失事，后来某些渔夫找到了那个三足鼎。不过斐洛狄库(Phanodicus)认为，它是在雅典人的海域找到的，一些渔夫发现了那个刻有“送给智慧之人”字样的三足鼎，人们召开了一个集会，据说彼亚斯的养女们走进集会，述说了她们的不平常经历，并宣告彼亚斯有智慧。于是那个三足鼎就分派给了他；但彼亚斯看见它时，却宣称阿波罗是有智慧的，从而拒绝接受。

6. 最后一个说法是说这个三足鼎由赫费司托神制作,然后把它当作礼物在珀罗普斯(Pelops)的婚礼上赠送给了他。后来它被送给了美涅拉俄(Menelaus),而后又连同海伦(Helen)一起被帕里斯(Paris)夺走,而海伦把它扔进了科斯海,因为她说它会引起争斗。此后,一些勒柏杜斯人(Lebedus)在附近买了一个捕鱼器,得到了这个三足鼎;他们跟渔夫就它争论不休,还把它诉到了科斯,但他们仍旧不能解决争端,于是他们把这件事报送到了他们的母邦米利都。米利都人向科斯派出了使节,但使节遭到了蔑视,于是米利都人向科斯发动了战争;很多人做了战争的两面派,神谕则宣称,应当把这个三足鼎送给最有智慧的人;而后争端的两边都采纳了泰勒斯的意见。它被传遍了每一个贤者,后来泰勒斯把它献祭给了阿卡狄亚的阿波罗神庙。

这些故事在讲述这件东西的来历、它究竟是什么、究竟是谁先得到它、传给了谁、最后怎样等方面都存在差异,但是,我们当然还是可以看到一些共同点:例如它们都是说应将这一珍贵的东西献给"最智慧的人",而这些被认为是这样的"智慧者"的人谁都没有接受而推让给别人,最后是把它献祭给了神。所以,它们仍是同一个性质和寓意的故事,不同的说法可以用来互相印证和补充。

这些说法各有典据,拉尔修都照实直录。这种著述风格在一般情况下可以看作是史著的一个缺点,因为作者不作判断,不根据批判性的考察作出取舍。但有时候这也是一个优点,尤其是对久远的故事,又尤其是对这样一个有关智慧和哲学的故事。一个故事可以有很多种讲法,就是同一个故事也可以有很多种解释。我们得容忍历史,当我们自己也参与了历史,当我们读到了我们熟悉的人的回忆,以及哪一天当我们自己也撰写回忆录,我们就知道历史是多么难于做到像兰克所说的"如实直书",而我们知道这其中许多叙事将被后人视为信史。如果哪一天你听到你自己的故事,而且也有不少版本,你听着它就像听别人的故事,你更对历史不敢掉以轻心。拉尔修的书一开始就记录了一个故事的几种版本,也许有助于使我们知道不要轻信故事的惟一性。我们在后面还会不断读到一件事情的多种说法,这提醒我们要认真对待历史,同时,对个人身后的历史评价倒也

许不必太在意。

所以,即便作为一个史家,在年代久远、材料不足而无法判断究竟哪一个更真实的情况下,有时这样处理也还是恰当或可取的。而它们显然本来就还有传说乃至神话的成分。拉尔修可能也还作了一些取舍,所以他说"关于这个故事我们就讲这么多"。他也许还是省去了一些他认为不重要的说法,但毕竟又保留了一些不同的说法。而这一多元化的处理还可以看作是有哲学意味的。

引述这些故事是帮助我们思考智慧,尤其是哲学的智慧以及智慧的性质。这样的故事出现在这里,出现在一部哲学史的开端看来不会是偶然的。它反映了最早的哲学家对于智慧以及自身的认识。在好几个故事中,被认为是"第一个哲学家"的泰勒斯都是主角:他第一个得到三足鼎,最后这三足鼎又回到了他的手里,最后他将它献祭给神。

这里有一个珍贵的东西——其中四个故事说是三足鼎,一个故事说是一只碗,还有一个故事说是一只金杯。据说一个铜制的三足鼎就可以换 12 头公牛,所以说其物质的价值也还不菲,当然,它更是荣誉和优秀、卓越的象征。这样的三足鼎并不是惟一的,类似的三足鼎也奖给在体能和诗歌戏剧的竞技方面的优胜者。据说赫西俄德就曾得到过奖给诗人的三足鼎。在希罗多德的《历史》中,也记载了一个三足鼎的故事,说是在古代为阿波罗举行的运动会中,他们给予优胜者的奖品是青铜的三足鼎,但开始是规定这些三足鼎不能拿出圣堂之外,后来是因有个叫阿假西里克斯的男子在比赛获胜后却把它带回了自己的家里而沿习成例。

问题在于,作为一个珍贵的奖品的"三足鼎"在奖给运动员,甚至奖给诗人时都不仅会被坦然接受,甚至还要努力竞争;当获得它以后,那也是真正的荣誉。而如果它作为智慧的象征奖给一个人时会发生什么情况?智慧和其他才华、德性究竟有何不同?尤其是它作为最高的一种智慧——哲学的时候。

我们还可以将其和另一个故事进行比较。在佩琉斯和忒提斯的婚礼上,未被邀请参加的女神埃里斯想报复众神,引起争端,偷偷到宴席上丢了一只金苹果,上写"送给最美丽的女神",结果,宙斯的妻子赫拉、女战神雅典娜和爱与美女神阿芙罗狄忒三个立即发生了争

执,后找特洛伊王子帕里斯裁决给阿芙罗狄忒,最终导致了漫长的毁灭特洛伊的战争。这种对"最美丽者"的竞争也与对"最智慧者"的推让形成对照。看来,对何为智慧、谁拥有智慧也远比对美丽的形体、身体的技能甚至艺术的才华更难于判断,那可能需要一种更高的智慧。

这自然与古希腊人对智慧的性质,尤其是最高智慧的性质的理解有关,据拉尔修说,第一个使用哲学这个术语、并称自己为"哲学家"或"智慧的爱好者"的毕达哥拉斯说:"除神之外,没有人是智慧的。"所以,哲学只是"对智慧的追求",而不是对它的占有,后来自称拥有智慧,并试图用它来挣钱的"智者"(sophists)就反而不是"哲学家",而"爱智者"(philosophers)才是"哲学家"。

所以,我们很可以想见,如果有哪个人把这个"三足鼎"留下,他在这一点上马上就显得不智了,无论他本来有多么睿智,甚至他本来确实是最智慧的人,但他一旦接受它,就不再是"最智慧的人"了,其原因就在他接受"最智慧的人"的礼物的这一刻,他的行为表明他并没有认识智慧本身的性质,没有认识智慧在自身乃至人那里的限度。

智慧是谦卑的,智慧必须是谦卑的。智慧不能够僭越自己的范围。作为人的智慧所不及的领域,我们或者把它归之于神,或者只是径直承认自己的界限。不管那一面是什么,我们这一边的界限却是清楚的。我们得承认我们的认识能力有一个面临黑暗或我们所不能见的"光明"的边界。

谁将拥有这个三足鼎?没有谁能拥有,没有谁敢拥有,甚至当它似乎是众望所归的时候也是如此。这就是哲学最早告诉我们的,你只能去爱智慧,你不能占有智慧,就像你不能去占有那个三足鼎,一旦占有,甚至只是试图占有,它的象征意义就离你而去,你只能去爱它所代表的,有时是痛苦地去爱,有时是快乐地去爱。

但是,像泰勒斯这样的哲人拒绝"三足鼎"是不是还有另外的考虑?

三

除了泰勒斯,还有一位哲人也曾被认为是"最智慧的人",这就是

苏格拉底。当时德尔斐神庙女巫解释的神谕是:"在所有活着的人中苏格拉底最有智慧。"拉尔修说,因为这句话,苏格拉底遭受了最多的嫉妒,尤其是因为,他经常喜欢为难那些自视甚高的人,证明他们自己的无知。他试图去寻找比自己更有智慧的人,但是,他失望了。他意识到他们和他一样并不拥有智慧,而不同的是,他意识到自己的这种无知,而他们却意识不到。这样,也许恰恰只是在"自知其无知"这一点上,他比他们更聪明,据说,泰勒斯的箴言是"认识你自己",并认为这是最难的事,而苏格拉底致力于"认识自己"的结果就是认识到自己的无知,乃至人类的知识也有某种限度。所以,他在法庭上的自我辩护词中也说"真正的智慧只属于神"。这样,他就得罪了许多人,当各种原因凑到一起的时候,他就被告上了法庭。在三个原告中,阿尼图斯代表工匠和政治家,吕孔代表修辞学家,美勒托代表诗人。所有这三个阶层的人都曾遭到过苏格拉底的讽刺。在某种意义上,甚至可以说他们就代表着当时的城邦社会。

按照古希腊四主德的标准,苏格拉底在智慧、勇敢、节制和公正方面都是非常出色的,而后三种德性不会给他带来祸害,因为它们都是对城邦有好处的。那么,使苏格拉底得罪众人和城邦的看来就只能是"智慧"了,但智慧不是谦卑的吗,苏格拉底不是"自认其无知"吗? 为什么他还会得罪人? 但也许,智慧正因其谦卑,正因其不敢自满和盲信而容易得罪人。因为这种不自信,智慧就需要反省一切,反省一切现象、反省一切意见和知识,"未经反省的人生不值得活",未经反省的政治也不值得拥戴甚或从事。当然,哲学与其说是要对一切事物说"不",不如说只是要对一切未经反省的事物打上问号。然而,即便只是对常识、法律、制度的这种质疑而非完全否定,也仍然容易给公民对城邦的信仰和服从带来危险。

我们还可以仔细辨别"自知其无知"的几层含义,像蒙田所说的"我知道什么呢?"这是较个人化的,也肯定了还可能知道些什么;孔子的"知之为知之,不知为不知,是知也"也同样有肯定;但如果只是说"我一无所知,但你们也是一样",则不仅是相当具有挑衅性的,可能也还无法避免相对主义。

苏格拉底的态度看来是较具挑战性的,但并不是否定性的。施特劳斯说苏格拉底与政治、与众人采取了一种不妥协的姿态,而后来

柏拉图则试图通过驯服像色拉叙马霍斯这样的政治家而在这两者之间作出某种和解。苏格拉底第一次凸现了哲学和政治、智慧和意见的冲突。苏格拉底之死的一个意义也许就在于告诉后来的哲人:即便是最好的政治制度(民主)和最好的智慧(哲学)之间也要发生冲突,政治和智慧之间有一种永恒的距离。最好的生活在古希腊哲学家看来是一种沉思的生活,而这是再好的制度也不可能在社会的层面使每个人都达到的。如果追求智慧的人不在自己与城邦之间作出某种和解或妥协,"爱智"就很可能给城邦带来危险,从而也给"爱智者"带来危险。

拉尔修概括古希腊哲人对哲学内容的看法说:哲学可以分为三个部分:物理学、伦理学、辩证法或逻辑。物理学讨论宇宙及其所包含的所有事物,伦理学讨论生活以及与我们相关的所有事物,而这两者所使用的推理过程则构成了辩证法的领域。物理学从泰勒斯开始,到阿凯劳斯的时代达至鼎盛;伦理学开始于苏格拉底;而辩证法最远可追溯到爱利亚的芝诺。与希腊悲剧的演出单位由一个增加到两个、再增加到三个而臻完善一样。哲学也是如此:在早期它的主题只有一个,即物理学,然后苏格拉底引入了第二个主题,即伦理学,而柏拉图引入了第三个,即辩证法,这样哲学就臻于完善。亚里士多德的分法稍有不同,他认为哲学可以分成两大部分:一是理论的,一是实践的,理论的部分是物理学和逻辑,实践的部分是伦理学和政治学(包括国家和家政理论)。斯多亚派仍分哲学为三部分:物理学、伦理学和逻辑学。他们对这三部分的关系做了一些有趣的比喻,他们说哲学就像一只动物,逻辑学对应骨骼和肌腱,伦理学对应血肉部分,物理学对应灵魂。他们使用的另一个类比是鸡蛋:外壳是逻辑学,其次是蛋白伦理学,而处于中心的蛋黄是物理学。他们还把哲学比作肥沃的土地:逻辑学是环绕周围的篱笆,伦理学是庄稼,物理学是土壤或树木。此外,他们还把哲学比作一座城邦,这座城邦为理性所牢固守护,并受其统治。伊壁鸠鲁的哲学则被分成三部分:准则学(Canonic)、物理学和伦理学。其中准则学是研究标准、本原和哲学最基本部分的学问;物理学是研究生成、灭亡以及自然的学问;而伦理学研究应追求什么、回避什么,研究人生及终极目的。

古希腊哲学的发展也就可以大致分成这样的三个阶段:物理学

或自然哲学时期(前苏格拉底);人生哲学以及体系化哲学时期(苏格拉底到亚里士多德);比较单纯的伦理学,尤其是个人伦理学时期(小苏格拉底派及其以后)。或者用三个中心词简单概括一下,就是:天空、人间和心灵。

泰勒斯被讥笑说只知看天,不知看地;阿那克萨哥拉说"天空"才是他的祖国。《理想国》中哲学家被讥笑为"看星迷"。虽遭讥笑,尤其是人们不知道他们究竟要什么,看星星有什么用。但总的来说,对天空以及宇宙的反省和猜测毕竟离时政较远。比较麻烦的是天上也是神的居所或活动场所,如果天空不再神圣,一切都可以解释清楚,那么信仰就容易被动摇,所以,他们有时会遇到"怀疑"甚或"亵渎"神灵、或者"怀疑旧神、引入新神"的指控。阿那克萨哥拉尽管只看天,不问人,仍然遭到放逐。

苏格拉底把哲学"从天上带到人间",但在他那里仍然保留有一种"天空"(宇宙论、本体论)的视野。尤其是到了柏拉图和亚里士多德,更有一种综合性的体系化的努力。这就是西方古典哲学与中国古典哲学大不同的地方,甚至可以说,始终在"大地"者也许还难说是"哲人",而只是"贤人"。哲学开始反省起人间的事情当然会给哲学带来更大的风险。苏格拉底的被处死就是一个明证。比起被嫉妒来,哲学家可能是更容易被猜疑的。他们也不拥有像政治家压制嫉妒那样压制猜疑的权力地位。他们甚至首先被政治家猜疑,被视为"潜在的夺权者"。他们很容易被视作"另类"。他们不一定主动介入政治,但却容易被卷入政治。

哲学家看来无论从智慧自身的性质还是从社会政治的原因都要拒绝外在的三足鼎,因为接受者不仅要增加被猜疑,还要引起嫉妒。那么,问题也许可以变成:有没有一种内在的三足鼎,哲学家依靠它不仅能够安身立命,而且能享受到一种真正的哲学家配享的快乐和荣誉?

四

我们首先来区分两种具有较大影响力的少数人:一种人主要是在行动领域内具有影响力——这种影响力一般表现为权力,像政治

家、军事家、宗教领袖乃至现代社会的企业家。他们直接投入行动，引导或作用大众，建立起可见的“功业”；第二种人则主要是在广义的观念领域内具有影响力的人，像艺术家(诗人)、哲学家、宗教先知或神学家，乃至现代社会的科学家。他们不直接投入具体行动，通常与社会和民众保持一定的距离，他们思考、想象、表达，他们的工作主要是立言——言说或写作，他们多是在一个较狭小的圈子里活动，如果对更广大的人群发挥影响则往往要通过前一种人作为中介。

这种“观念的少数”和“行动的少数”的区分，有时不亚于属于这一种信仰和意识形态的人和另一种信仰或意识形态的人的区分。这样，马克思、尼采、海德格尔、哈耶克、施特劳斯、鲁迅就都属于同一类人——“观念的人”；而列宁、希特勒、罗斯福、丘吉尔、斯大林、毛泽东就都属于另一类人——“行动的人”。这两种人的区别乃至冲突有必要引起我们的注意。[①] 他们好像属于不同的“家族”，有着近似的命运，而这些同异却往往被意识形态的冲突所掩盖。当然，有的人可能“一身而兼二任”，既是“领袖”、又是“导师”，或试图同时成为这两者，这种尝试甚至是现代社会一种特别突出的现象，但是，我们还是可以根据其主导倾向对大多数有较大影响力的人作出这样的区分。

哲人作为“观念的人”中的一种，似乎只能是“少数中的少数”，或者广义到思想者或知识分子、“观念的人”，他们可以说是“统治阶层的被统治者”、“精英中的无权者”，或者说他们处在“中心的边缘”。哲学家们必须处理好三种关系才能安身立命：第一是和多数、和民众的关系；第二是和其他少数如诗人、政治家的关系；第三是和其他哲人的关系。他们多是通过政治家、艺术家而影响民众，但有时也能较直接地影响民众，近代启蒙的方案更是有意在这个方向上努力。但是，他们有时也可能遭到全社会的猜疑——“他们究竟要做什么?”乃至遭到全社会联合一致的反对。

而“观念的人”内部也是竞争的，观念或信念的冲突甚至常常比利益的冲突更激烈，更难于化解。他们对他们的歧异也更加敏感，更加细致入微地强调各自的分歧。比方说，我们在《名哲言行录》中读

① 这种冲突的一个表现是：即便是同一种信仰或同样的思想气质，领袖和导师也难于并世，其悲剧如韩非与秦始皇，其幸运如鲁迅与毛泽东。

到,苏格拉底遭到了利姆诺的一个叫安提罗科(Antilochus)的人和占卜家安提丰(Antiphon)的尖刻批评,正如毕达哥拉斯遭到了克罗顿的库隆的批评一样,或如荷马生前遭西阿格鲁(Syagrus)攻击,死后还遭科罗封的塞诺芬尼批评一样。赫西俄德生前遭色科普(Cercops)批评,死后遭上述的塞诺芬尼批评;品达(Pindar)遭科斯的安菲美尼(Amphimenes)批评;泰勒斯遭斐瑞居德批评;彼亚斯遭普里耶涅的萨拉鲁(Salarus)批评;庇塔库斯遭安提美尼达(Antimenidas)和阿尔开乌批评;阿那克萨戈拉遭索西比乌批评;以及西蒙尼德遭提谟克勒翁(Timocreon)批评等等。同为苏格拉底的弟子,柏拉图和色诺芬、阿里斯梯波关系却都不好,他与德谟克利特更是敌对。就连苏格拉底、柏拉图和亚里士多德师生三人,苏格拉底也说到过柏拉图杜撰了很多他没说过的话,而柏拉图也说:"亚里士多德踢开我,就像小雄驹踢开生养它的母亲一样。"

不过,我们这里主要是考察哲学家和政治的关系,这可能也是以上三种关系的轴心。在这方面,他们可能有两种主要的选择:

第一种选择是直接地介入政治:为王者师。本来在这之上,还有一种可能是直接"为王",柏拉图在《理想国》中也曾设想过这样一种"哲学家王"。但这基本上只是一种理想。在现实中也许惟一的一个例证是古罗马的马可·奥勒留皇帝,他同时也是一个真正的斯多亚派的哲学家。但即便在他那里,在哲学家和君王两个角色之间似乎并没有什么联系,他基本上是分开处理这两种角色的。他并不想通过皇帝的权力来在社会普遍地实现他的哲学,并不打算通过政治变革来使所有人都过一种斯多亚派的生活,而即便他有这种想法,似乎也没有这种可能。他甚至经常觉得皇帝的责任是他不得不承受的一个负担。在哲学家中,赫拉克利特和恩培多克勒都拒绝为王。所以,哲学家这方面较可能也较现实的一个选择只是"为王者师",做一个"素王","精神领袖",或者说作为一个立法者,有时甚至还做不了当时的立法者,而只能"为后世立法"。亚里士多德的确做过亚历山大的老师,但在他总结城邦政治的理论和亚历山大开创世界帝国的实践之间看来并没有多少联系,看来他对这位学生并没有太多的影响。柏拉图也曾几次想去西西里尝试通过指导那里的僭主实现自己的政治理想,但均以失败告终,倒是他的著作对后世产生了长远的影响,

他创办的学园也延续了几百年。但“为王者师”的机会还是有的，只是危险也是大的，很有可能“为师不成反为囚”，或者被“僭主”们利用操纵，玩弄于股掌之间。

第二种选择是脱离直接的政治活动，甚至尽可能地远离政治。这也就是“为隐”——尤其是一种“学隐”。积极者可能还想通过教授子弟、撰述论著而间接地影响政治；消极者则只想退隐心灵，以不批评和反省政治换取一种过沉思的小团体或个人生活的平安。这也就是亚里士多德以后各家学园，直到斯多亚派、神秘主义的一个基本路向。他们只要求或更重视少数人的“承认”(recognition)和尊重，而不要求多数人的认可或社会的荣誉。我们应当很熟悉这种生活方式，此处不多言。

还有一种次要但可能的选择是“为优”，我这里是借用“俳优”的说法，即以一种相对滑稽、但也引人注目，甚至有表演性质的方式保全自己。这种“俳优”可以分为两种，一种是比较喜欢呆在王宫和富人家的快乐主义者——比如说昔勒尼派；一种是比较喜欢呆在街上、野地其或木桶里的犬儒派。如果说前者是“御犬”，后者就是“野犬”了。他们已经不是很在意实现某种社会政治理想，而更重视的是保持自己心灵的独立和自由。前者的一个很好例子就是阿里斯提波，他尽管侧身王宫，不拒绝声色，但黑格尔说他实际有一种高度的精神教养。但总的说来，快乐主义的“御犬”要比“野犬”更难持久和更容易产生流弊，当后者渐渐褪去那种表演和引人注目的因素而变得比较文静和深沉的时候，就发展为斯多亚派。

他们是否能够成功地向多数人“启蒙”和传达他们所认识到的真理？能否与他们打成一片，甚至心心相契地结合到一起？他们与其他少数，尤其是和政治家能否和平共处？与其他哲人能否友好竞争？什么样的政体和社会比较适合于他们？这些都还继续成为问题。然而，除了理智的不足定论，哲人心里还可能有一种隐隐的不安：如果说在最好的情况下，哲学沉思的生活都可能是与社会不搭界，不相干——且不说敌对，那么，哲人们过分执着于这些问题是否也有一点自恋？

（作者单位：北京大学哲学系）

经典作品研究

由《礼经》看古代丧祭之礼中所蕴涵之形神与身心观念

王锦民

在先秦至汉初的儒家学术中，丧祭之学占有重要地位。《礼记·昏义》曰："夫礼始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘，和于射乡。此礼之大体也。"《仪礼》之中属于丧祭之礼的有《士丧礼》、《既夕》、《士虞礼》、《特牲馈食礼》、《少牢馈食礼》、《有司彻》等六篇，而《丧服》一篇虽通乎上下，其主要内容亦属丧祭。《礼记》之中属于丧服一类的有《曾子问》、《丧服小记》、《杂记》上下、《丧大记》、《奔丧》、《问丧》、《服问》、《间传》、《三年问》、《丧服四制》等十一篇，另外《檀弓》上下亦主要说丧祭之礼。

现有的关于丧祭之礼的研究，主要集中在礼仪制度与风俗方面，而对其中所蕴涵的思想内容则少有阐发，挖掘得不够深入。自人类学的角度说，丧祭之礼作为一套外在的礼仪形式，一定包含其内在的观念内涵。按笔者的臆见，丧祭之礼的观念内涵主要体现在三个方面：一是死者的形神变化，二是死者与生者之间的天命转移，三是生者身心之生仁。这三个方面的观念内涵是逐次地、复合地体现出来的，其在中国哲学史上的意义，则为揭示在观念之起源过程中道德的生成如何以礼仪及礼仪所造成的身心关系为基本前提。

一、丧祭之礼释义之一：死者的形神变化

按照《仪礼》之《士丧礼》、《既夕》、《士虞礼》三篇的记述，丧祭之礼大致分为以下几个阶段：

第一阶段是始死：招魂——迁尸——楔齿、缀足——奠脯醢、帷堂——讣告——入哭——君及宾客吊、襚——设铭——沐尸——饭含——袭——设重、设燎；

第二阶段是小敛：陈小敛衣——陈小敛奠——小敛——冯尸、变麻——设小敛奠——送宾、代哭——致襚——设燎；

第三阶段是大敛：陈大敛衣——陈大敛奠——为殡具——大敛——入殡——设大敛奠——送宾、就次——成服——拜君命及宾客——朝夕哭——朝夕奠；

第四阶段是入葬：筮宅、卜葬日——视椁及明器——启殡——朝祖——君及宾客赗赠——设大遣奠——发引——入圹；

第五阶段是虞祭：反哭——三虞——卒哭——班祔——小祥——大祥——禫祭。[①]

要理解上述丧祭之礼的观念内涵，则需要对其礼仪的大势有一个整体的把握。清人凌廷堪云："张尔岐曰：'丧礼凡两大端，一以奉体魄，一以事精神。楔齿、缀足，奉体魄之始，奠脯醢，事精神之始。'若然，则葬乃奉体魄之终，祭乃事精神之终也。"[②] 据此可以推知，丧祭之礼大体是按照体魄和精神两端展开，换句话说，即是主要在形神二者之间变化。

形神关系是古代生命哲学的重要问题之一，古人于此的基本理解多为形神合一之论。例如《管子·内业》曰："天出其精，地出其形，合此以为人。"形与神的关系就像天与地的关系一样有分又有合。此后的形神之论虽然变化繁复，大意不出于此。不过，形神合一一般适用于生人，对于死者则又往往持灵魂不灭之说，认为人死之后，其神

---

① 关于丧祭之礼的各节的具体内容，各种《仪礼》注本解说甚详，亦可参看钱玄《三礼通论》之《丧礼通释》章，南京师范大学出版社，1996年，南京。

② 凌廷堪：《礼经释例》卷八，第208页，丛书集成初编，商务印书馆，1936年，上海。

原书缺页

也具有处理神的重要意义，对死者形的修饰，也是对神的奉养，反之对死者形的任何伤害都可能导致神的受损。不过，在人死之后，毕竟神与形分离开了，因此要在处理死者形的同时，要简单地设奠，开始以祭祀的方式以事初始的神，即是奠脯醢。所谓奠，即是给死者荐献酒食，是丧礼前期的一种祭祀。朱熹尝云："自葬以前，皆谓之奠，其礼甚简。盖哀不能文，而于新死者，亦未忍遽以鬼神事之也。"[1]

不过，在丧祭之礼中尽管以形神具在为开端，强调"以生人事之"，但总的趋势却是杀形而隆神，逐渐向"以鬼神事之"变化。这种变化的转折之点在袭与设重。袭是在妥善地处理完死者的尸体之后，为之穿衣，还要套上尸套。设重是在中庭设置悬挂鬲的木架，并以苇席包裹，上插死者之铭。袭是对死者尸体的初步的包裹，但是已经将死者的形遮掩起来了。对形的遮掩，恰恰是将形内的神接引出来的前提，而设重则是与此衔接，为神从形中转出时准备好新的依附之物，不过这个依附之物只是临时的，神最终的依附应当是尸主。《礼记外传》云："重者，未葬之前以代主也，犹以生事之，为忍作木主，设重于庭，悬瓦鬲以养病之。"[2] 可知设重也是一个由生事之到死事之的过渡环节，凌廷堪云："未虞以前，以重主其神。""重为行礼之大节。"[3] 在此后的丧祭过程中，重一直都是神的依附所在，要到行虞祭之后，神从重上转移到尸主上，重才被郑重地掩埋起来。

接下来的小敛、大敛至殡，乃是最隆重、最正式的杀形而隆神的过程。《释名·释丧制》曰："衣尸棺曰敛，敛者，敛也，敛藏不复见也。"从人类学的角度说，将死者的灵魂接引出来，一定要经过黜形这一步骤，其极端的方式是将形尽快地消灭，例如焚尸，以便使神失去对形的依凭。《墨子·节葬》记载："楚之南有炎人国者，其亲戚死，朽其肉而弃之，然后埋其骨，乃成为孝子。秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上，谓之登遐。"这些都可能是源自远古的风俗遗留。相比而言，以衣敛尸棺不是对尸体的真正消灭，而是逐渐地掩藏起来。应该说这是一种相当文明的处理死者形神的方式。

---

① 转引自凌廷堪：《礼经释例》卷八，第 209 页。

② 成伯　：《礼记外传》，马国翰：《玉函山房辑佚书》。

③ 凌廷堪：《礼经释例》卷八，第 218、219 页。

在袭的基础上，小敛和大敛都要用敛衣对死者层层包裹。按照《士丧礼》所记，士的尸体自沐浴至大敛毕，共享衣五十二套：明衣裳一，袭衣三，小敛衣十九，大敛衣三十。如果是天子、诸侯，享衣还会更多。这种对死者的层层包裹，可以视为一种杀形的仪式，而同时又是在隆神。此可从袭奠、小敛奠、大敛奠的逐步增盛中看出。袭奠唯用脯醢醴酒。小敛奠亦用脯醢醴酒，而寝门外加设一鼎，鼎中盛一豚，解为四体，还有一素俎，俎上有匕。大敛奠之奠具有两瓦、四毼豆、两笾、四角觯、二木柶、二素勺，寝门外则设三鼎，分盛豚之左右体，鱄鱼或鲋鱼九条，腊左胖，每鼎还都配上俎、匕。[①] 郑玄在解释大敛奠时尝云："大敛奠而有席，弥神之。"孔颖达释云："云'弥神之'者，以其小敛奠无巾，大敛奠有巾，已是神之，今于大敛奠，又有席，是弥神之。"《礼记·坊记》讲述行丧祭之礼的位置变化曰："丧礼每加以远，小敛于户内，大敛于阼，殡于客位，所以示远也。"《释名·释丧制》云："殡，宾也，宾遇之，言稍远。"凌廷堪云："小敛以前，奠于尸者，疏云以其始死，未忍异于生，此说是也。大敛以后，奠于室者，既殡，则以鬼神之礼视之矣。"[②] 殡是大敛之后将尸体入棺的仪式，与大敛相续进行。这些看法都指出了由袭、小敛、大敛至殡的杀形而隆神的变化趋势。

按照凌廷堪的考证，周人之制与夏、商不同之处在于大敛时犹以生人事之，既殡以后则以鬼神事之。[③] 就事形而言，殡之后主要就是人葬，从殡开始就不再触及死者的尸体，至葬则为事形之终。就事神而言，殡以后的主要礼仪基本上都是事神。人葬之前最重要的一个环节是朝祖，人葬之后则转到虞祭，由虞祭开始的一系列的祭祀，将使丧祭之礼逐步由凶礼转为吉礼。

朝祖是死者在人葬前到祖庙向祖宗告别的仪式，取义于生前将出行必先告于祖之礼。朝祖的意义固然是对生时礼仪的重复，但另一方面说，朝祖自形而言是告别，自神而言则是一种加入宗庙中神灵行列的仪式。在丧礼中，自始死到殡，死者一直如生人南首，至朝庙则改为北首，从生人之礼说，这种朝向是顺死者之孝心，从鬼神之礼

---

① 以上据钱玄：《三礼通论》之《丧礼通释》章，第 599 ~ 600 页。

② 凌廷堪：《礼经释例》卷八，第 211 页。

③ 凌廷堪：《礼经释例》卷八，第 206 页。

说,这同时是一种转折,可以说,死者之神在经历朝庙之后,最终进入了其在宗庙中的神灵之位。此后死者的尸体则可以完全按照鬼神待之,故而葬时北首,因为鬼神尚幽暗,在北方。

在丧祭之礼中,入葬并不是将死者的形神统统埋葬于坟墓之中,实际上,死者的形神已通过丧祭之礼分离开了,形被埋葬,而神被接应到了神位上。正因为如此,所以在葬礼未完成时,主人和亲人要反哭,即不待墓室筑好就先返回祖庙哭泣,然后倚庐。此礼可能意味着死者之形虽葬,而其神却并不在墓中。顾炎武尝指出,古人于宗庙祭神,而于墓唯哭泣而已。他批评后世在墓旁倚庐者为违礼:"汉以来,乃有父母终而庐墓者,不知其置神主何地,其奉之墓次欤?是野祭之也;其空置之祠堂欤?是视其体魄反过其神也。"[①] 顾氏复引张尔岐之说:"丧之即吉,始于虞而成于禫。虞之为礼,起于既葬,送形而往,迎精而反,故为虞以安之。未葬则无所谓虞,不虞则卒哭而祔,皆无所为而举,卒哭与祔不得举,又何为而可以练?何为而可以祥且禫?"[②] 可见入葬之后,丧祭之礼转到一个新的阶段,既不应以入葬为丧祭之礼的终止,也不当留连于墓中之形而不知祭祀回奉到宗庙和寝中的死者之神。

虞祭是安神之祭。首虞在入葬的当天就举行,此后还要举行两次,共三虞。三虞之后隔一天而行卒哭之祭。以卒哭之祭为界,此前的奠与祭都是凶祭,从卒哭开始,以后的祭祀都是吉祭,它标志着丧祭之礼由凶转吉的一大转折。卒哭之后要行班祔之祭,要正式奉死者的神主入庙,使之依就昭穆之次。丧后一周年举行小祥祭,又称练祭。丧后两周年举行大祥祭,大祥后一月举行禫祭。禫祭是合祭宗庙。至此三年之丧完全结束了。

二、丧祭之礼释义之二:死者与生者之间的天命转移

可以想见,如果不经过上述的丧祭之礼,死者的魂魄可能在始死之后即自然远逝,成为无依无靠的孤魂野鬼,而经此礼,死者之形神

① 顾炎武:《墓祭》,《日知录》卷十五,第677页,甘肃民族出版社,1997年,兰州。
② 顾炎武:《停丧》,《日知录》卷十五,第691页。

都得到了妥善之处理，特别是使神依就于宗庙的昭穆之序，可谓得其所也。《礼记·曲礼下》曰："天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。"士的主要祭祀即是宗庙之祭，就士而言，宗庙即是其天命之所在。死者之神入庙，必然引起宗族内的伦理秩序的调整，于此调整中，死者之天命将依乎礼法顺次地传递给生者。

周人天命观之发展，大体说可以分为两个阶段，周初至春秋为前期，春秋以降为后期。自前期言之，天命观有很强的宗教性，其根本点在于殷周鼎革变化的有天下之大命。关于这一大命，《尚书》、《诗经》各篇均有记载，此不赘述。其最当注意者为周公改制所造成的天命观上的变化。王国维在《殷周制度论》中云："中国政治与文化之变革莫剧于殷周之际。……欲观周之所以定天下，必自其制度始。周人制度大异于商者：一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及丧服之制，并由是而有封建子弟之制，天子君臣之制；二曰庙数之制；三曰同姓不婚之制。此数者皆周之所以纲纪天下。其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意，实在于此"[①] 其中最根本的即是立子立嫡之制，周人自文王始有的有天下的天命正是由此逐次地分政下去，传承不辍。

有鉴于此，则不难理解古人所谓之天命传递，主要是通过身与身的血缘关联而实现的。《尚书·君奭》云："其集大命于厥躬。"躬即是身，意思是说身是天命的承载。这是个重要的思想，人受天命，不是笼统地说天命在我，而是明确指我的身。经典中的身，固然可能是第一人称的一种形式，但早期的字义比较侧重实义，所以在表示自称的同时，也将自称者的实体所在表示出来了。《尚书·皋陶谟》云："慎厥身，修思永，惇叙九族。"故而可以说修身是保持天命延续的必要前提。

在丧祭之礼中生者与死者之间的天命传递也是通过身与身的关系来进行的。但是，死者与生者之间发生直接的身与身的关系已没有可能，只能是间接的关系，即是通过服来实现。服者，身之表也。丧祭之礼中的所谓服，即是加诸死者和生者的衣服。加诸死者之服

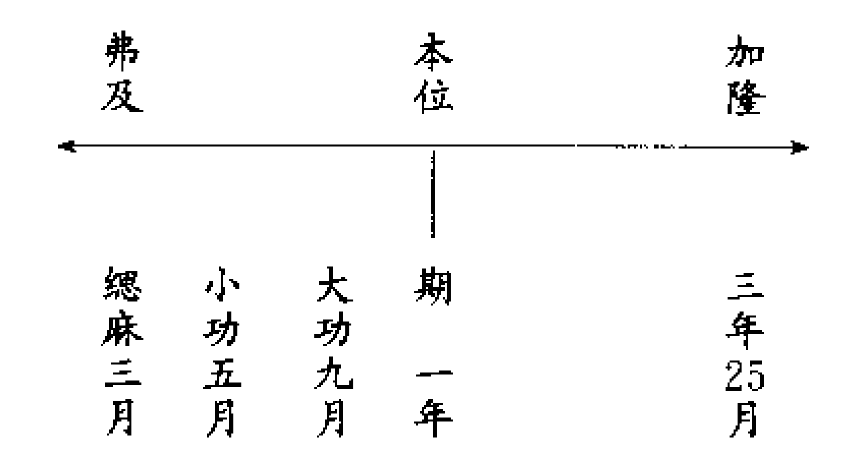
① 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》第二册，第 453～454 页，中华书局，1959 年，北京。

即是敛衣。如小敛衣取天地之终数，从天子到士都是十九称。大敛衣则按照天子百称、大夫五十称、士三十称递减。死者的天命尊卑可以从其敛衣的规格上清楚地看出来。

较之死者的敛衣等级更为重要的是生者的成服。在丧祭之礼中，成服的礼仪是至关重要的。在小敛的进行当中，有一个环节是冯尸、变麻。在对尸体小敛后，主人在尸东，主妇在尸西，用手抚摸尸体的当心之处，这就是冯尸。然后主人括发袒衣，与众亲一起将尸体由室中迁到堂上。事毕，主人穿上衣服，带上首绖，系上腰绖，这即是变麻。冯尸和变麻可以看作是成服的前奏，而正式的成服是在大敛之后。

《丧服》曰："丧服：斩衰裳，苴绖、杖、绞带，冠绳缨，菅屦者。传曰：斩者何？不缉也。苴绖者，麻之有蕡者也。苴绖大搹，左本在下，去五分一以为带。齐衰之绖，斩衰之带也，去五分一以为带。大功之绖，齐衰之带也，去五分一以为带。小功之绖，大功之带也，去五分一以为带。缌麻之绖，小功之带也，去五分一以为带。苴杖，竹也；削杖，桐也。杖各齐其心，皆下本。杖者何？爵也。无爵而杖者何？担主也。非主而杖者何？辅病也。童子何以不杖？不能病也。妇人何以不杖？亦不能病也。绞带者，绳带也。冠绳缨，条属右缝，冠六升，外毕；锻而勿灰。衰三升。菅屦者，菅菲也，外纳。"这里描述的丧服样式是与斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五种丧制相配合的，而这五种丧制又是直接表示着宗族内的伦理关系。

近人吴承仕于丧服研究颇深，他依据《礼记·三年问》所谓"至亲以期断"为基本原则，将丧服分为本位、加隆、弗及三类：



其所谓本位，即是父子、夫妻、兄弟"三至亲"相互为服，且都是为期一年的期服。由此出发，子为父期，则为祖大功，为曾祖小功，为高

祖缌麻，这是上杀；父为子期，则为孙大功，为曾孙小功，为玄孙缌麻，这是下杀；兄弟期服，则同祖兄弟大功，同曾祖兄弟小功，同高祖兄弟缌麻，这是旁杀。上杀、下杀、旁杀而亲毕。[1] 所以说，丧祭之礼最首要的是依乎亲亲之本。

不过，这只是依“至亲以期断”所规划的基本服制，而实际上实行的服制远非如此，在很多情况下要对这个基本服制再加以适当的隆杀。比如儿子为父亲、诸侯为天子、父亲为长子、为大宗后者、妻子为丈夫都要服三年的斩衰，较之期服有所加隆。斩衰以下的齐衰、大功、小功、缌麻也都较之由“三至亲”所推出的基本服制有所变化。丧服的变化说明，丧祭之礼在亲亲的基础上还要受其他因素的影响而有隆杀变化，其中最主要的因素当属尊尊。

《礼记·大传》曰：“服术有六：一曰亲亲，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰长幼，六曰从服。”凌廷堪据之云：“亲亲、尊尊二者，以为之经也，其下四者以为之纬也。尊尊者，皆封建之服，何休所谓质家亲亲、文家尊尊是也。先王制礼，合封建而言之，故亲亲与尊尊并重。”[2] 凌氏以为，丧礼中的亲亲是无论在质家、文家都通常易见的，而尊尊则只有文家才能体现，必须结合封建才能说通。丧礼中有所谓“传重”、“受重”，凌氏并以为所谓“重”者，乃“宗庙、土地、爵位、人民之重也”。[3] 此一“重”者，即是死者与生者之间所要传递的天命之所在，也是尊尊之所本。

在丧服中有个很特别的服制，即是父为长子斩衰三年，母为长子齐衰三年，由此最宜见出这种对天命传递的重视。《丧服》曰：“父为长子。传曰：何以三年也？正体于上，又乃将所传重也。”郑玄注云：“此言为父后者，然后为长子三年，重其当先祖之正体，又以其将代己为宗庙主也。”此即是因为长子为天命之承续者，故而将期服加隆至三年，亦即所谓“受重者，必以尊服服之”。

一般来说，丧服中属于血缘关系的父子、夫妻、兄弟所体现的是

---

① 参见吴承仕：《中国古代社会研究者对于丧服应认识的几个基本问题》，《吴承仕文录》，第16～20页，北京师范大学出版社，1984年，北京。

② 凌廷堪：《封建尊尊服制考》，《礼经释例》卷八，第228页。

③ 凌廷堪：《封建尊尊服制考》，《礼经释例》卷八，第230页。

亲亲，属于非血缘关系的君臣、朋友之间才是尊尊。《礼记·檀弓上》曰："事亲有隐而无犯，左右就养无方，服勤至死，致丧三年。事君有犯而无隐，左右就养有方，服勤至死，方丧三年。"郑玄于"事亲"下注云："凡此以恩为制。"于"事君"下注云"方丧，资于事父。凡此以义为制。"孔颖达疏云："方谓比方也，有比方父丧礼以丧君，故云资于事父。资，取也，取事父之丧礼以丧君，但居处饮食同耳，不能戚容称其服。"如此说来，则丧服中以亲亲为内，尊尊为外，二者之间有内外之别，恩义之分。实际上，在封建的背景下，宗族之内也可以构成君臣关系，《丧服》曰："君，有地者也。"天子、诸侯、大夫均为有地者，故其于丧祭之礼中均要按照君臣尊卑而定服制，宗族之内本当以亲亲为本，但因为有封建爵位需要世袭，所以也要按诸尊尊，亲亲与尊尊是混同在一起的。比如说，按照实际的情况，只有天子与诸侯之间是君臣关系，诸侯为天子要服三年的斩衰，但这一君臣关系可以下推，诸侯之臣为诸侯，大夫之臣为大夫，均可以按君臣关系服三年斩衰。有的士是无土者，故构不成君臣关系，士之仆隶仅能按照朋友之礼为士吊服加麻。

亲亲与尊尊并重，保证了死者与生者之间的天命传递。如果无亲亲之本，则构不成身与身的血缘关联及宗族伦序，天命的传递也就无所凭依；如果没有尊尊，天命则丧失了实际内容，所谓天命传递自然也就成了空言。凌廷堪云："先王制礼，合封建而言之，故亲亲与尊尊并重。封建既废，尊尊之义，六朝诸儒或有能言之者。宋以后诸儒，因陋生妄，于其所不知，辄以己意衡量圣人，由是说丧服者日益多，而礼意日益晦。"[1] 以此来说，要对亲亲与尊尊作出合理解释，必须要回归到固有的历史背景中，也就是三代的封建之制。秦汉以下，封建之制消亡，则亲亲与尊尊并重之礼法随之失去了使其延续的历史基础，故而无论是在制度上，还是观念上都不可避免地有所变化。

三、丧祭之礼释义之三：生者身心之生仁

自一方面说，丧祭之礼要引导死者的形神变化，并要使死者与生

① 凌廷堪：《封建尊尊服制考》，《礼经释例》卷八，第 228 页。

者之间完成天命之转移，这些都或多或少地要涉及丧祭之礼的宗教性功能。另一方面说，在丧祭之礼的进行过程中，在生者的内心会引起心性与情感的变化，从而为道德的生成起了促发的作用。《礼记·檀弓下》曰："丧礼，哀戚之至也。节哀，顺变也，君子念始之者也。复，尽爱之道也。有祷祠之心焉，望反诸幽，求诸鬼神之道也。北面，求诸幽之义也。拜稽颡，哀戚之至隐也。稽颡，隐之甚也。饭用米贝，弗忍虚也。不以食道，用美焉尔。铭，明旌也。以死者为不可别已，故以其旗识之。爱之，斯录之矣；敬之，斯尽其道焉耳。重，主道也。殷主缀重焉。周主重彻焉。奠以素器，以生者有哀素之心也。唯祭祀之礼，主人自尽焉尔，岂知神之所飨？亦以主人有齐敬之心也。"由此可知，丧祭之礼的每个步骤都会在生者的心理上造成影响，这种影响的意义甚至超过祭祀本身，最重要的一点即是它能引发生者的内心之仁。

《说文》曰："仁，亲也，从人二。"段玉裁以之为会意字，并根据郑玄"相人偶"之说，将之解释为人与人相存问的意思，"独则无耦，耦则相亲。"[①] 按段氏的解释，举诸多古礼为证，但所引证之《射仪》、《聘礼》、《公食大夫礼》等多为吉礼，而未及凶礼。如在丧祭之礼中，人之相耦则当是生者与死者、祭祀者与尸主，《说文》中还有仁字的一个字型"𡰥"，《说文》曰："古文仁，或从尸。"王筠解释说："尸仍是人，横陈其上耳。"[②] 另"𡰥"亦是夷字的古文，夷字的一种字义为尸，郑玄注《礼记·丧大记》"男女奉尸夷于堂"云："夷之言尸也。"仁字从尸，至少在字义上表明了上述生者与死者、祭祀者与尸主相耦的可能性。

顾炎武尝释丧祭之礼与仁之关系云："'其送往也，望望然，汲汲然，如有追而弗及也。其反哭也，皇皇然，如有求而弗得也。故其往送也如慕，其反也如疑。求而无所得之也，入门而弗见也，上堂又弗见也，入室又弗见也，亡矣、丧矣，不可复见已矣！故哭泣辟踊，尽哀而止矣。心怅焉、怆焉、惚焉、忾焉，心绝志悲而已矣。'（《礼记·问丧》）此于丧而观其仁也。'丧三日而殡，凡附于身者，必诚、必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附于棺者，必诚、必信。勿之有悔焉耳

① 说见段玉裁：《说文解字注》"仁"字条。

② 说见王筠：《说文句读》"仁"字条。

矣。'(《礼记·檀弓上》)又曰:'且比化者,无使土亲肤,于人心独无恔乎。'(《孟子·公孙丑下》)此于葬而观其仁也。'齐之日,思其居处,思其笑语,思其志意,思其所乐,思其所嗜。齐三日,乃见其所为齐者。祭之日,入室僾然必有见乎其位。周还出户,肃然必有闻乎其容声,出户而听,忾然必有闻乎其叹息之声。是故先王之孝也,色不忘乎目,声不绝乎耳,心志嗜欲不忘乎心。'(《礼记·祭义》)又曰:'祭之明日,明发不寐,飨而致之,又从而思之。祭之日,乐分哀半,飨之必乐,已至必哀。'(《礼记·祭义》)此于祭而观其仁也。"[①]

顾氏从丧、葬、祭三个方面的论述,于丧祭之礼与生者之仁的关系的阐发基本上大义已尽。顾氏并推广说:"自此而推之,郊社之礼,所以仁鬼神也;射乡之礼,所以仁乡党也;食飨之礼,所以仁宾客也。亲亲而仁民,仁民而爱物,而天下之大经毕举而无遗矣。故曰孝弟为仁之本。"[②] 不过,全面解说丧、葬、祭固然平允,而需要特别指出的是其中最关键的又在于祭。为什么说丧祭之礼由凶转吉时的祭祀是生者内心生仁的关键呢?原因或在于丧祭之礼转为吉祭之后,才可以说完成了天命伦序的调整。

如前述亲亲与尊尊并重的关系一样,就人的道德而言,其来源也是双重的,一方面来自内心,一方面来自天命。这种双重来源在早期经典和孔子的时代是很清楚的。阮元引用《尚书·召诰》:"若生子,罔不在厥初生,自贻哲命。今天其命哲,命吉凶,命历年。"并解释说:"按《召诰》所谓命即天命也。若子初生,即禄命福极也。哲与愚,吉与凶,历年长短,皆命也。哲愚授于天为命,受于人为性,君子祈命而节性,尽性而知命。"[③] 王国维亦谓《召诰》中的核心思想乃是命、天、民、德四者一以贯之。[④] 均是说在早期道德的生成过程中,天命乃是必要的前提。迄孔子时,仁与德两者是有所区别的,孔子尝云:"志于道,据于德,依于仁,游于艺。"这里"据德"和"依仁"是明确的两目。就德来说,其本义在于沿乎天道或天命。阮元尝说,夏商无仁字,仁

---

① 顾炎武:《肫肫其仁》,《日知录》卷六,第329页。

② 顾炎武:《肫肫其仁》,《日知录》卷六,第329页。

③ 阮元:《性命古训》,《研经室一集》第十卷,第115页,四部丛刊丛编缩本,上海商务印书馆。

④ 说见王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》第二册。

字之义包涵在德字中。早期道德中天命比之心性的比重更大一些，但至晚在周初德字已经既指秉承天命，又指修身爱民，既讲"祈天永命"，又讲"修德永命"，"祈天"和"修德"两方面都成为"永命"的条件。就仁来说，它是从德字的修身爱民方面的意义所发展来的，发展的趋向越来越基于内在的心性。孔子说"天生德于予"（《论语·述而》），这与"我欲仁，斯仁至矣"（《论语·述而》）很不一样，前者不是自生的，而是承续的，后者是自生的，属于我的。在孔子看来，源自天命的德于源自内心的仁，二者能够被礼涵养于一体。孔子固然说过"人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？"（《论语·八佾》）"礼云礼云！玉帛云乎哉？乐云乐云！钟鼓云乎哉？"（《论语·阳货》）的话，但也说过"克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉"（《论语·颜渊》）。仁和礼实际上是互为前提的。孔子尝云："君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。"（《论语·宪问》）何以小人就没有仁的可能呢？因为在当时的历史情况下"礼不下庶人"，小人无礼，自然也就难以成仁。如后来封建取消，没有了文家、质家的区别，丧祭之礼就对一切人都具有生成仁的作用了。这不是说仁是脱离了礼之后才获得普遍性，仁本来就是普遍的，只是说仁由此失去了天命的限制。

由丧祭之礼所导致的生者与死者之间的仁爱之心，是一种特殊的心理体验，其体现于祭祀之斋。所谓祭祀之斋，曾见于《庄子·人间世》，庄子以之区别于心斋。按庄子的看法，祭祀之斋只不过是"不饮、不茹荤"等修身节欲的功夫。这个方面的确是儒家的传统，于此儒家经传中有更详细的记述。不过，祭祀之斋也有心理体验的过程，惟其不同于庄子的心斋而已。祭祀之斋首先使生者达到一种精明之德，达到这一步是从修身开始，再至于修心。《礼记·祭统》曰："及其将齐也，防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐，故记曰：'齐者不乐'，言不敢散其志也。心不苟虑，必依于道。手足不苟动，必依于礼。是故君子之齐也，专致其精明之德也。故散齐七日以定之，致齐三日以齐之。定之之谓齐。齐者精明之至也，然后可以交于神明也。"生者通过斋戒达到精明之德后，则可以通过记忆中形象的回复实现与死者的神明之交。《礼记·祭义》曰："致齐于内，散齐于外。齐之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。齐三日，乃见其所为齐者。祭之日，入室，僾然必有见乎其位；周还出户，肃然必有闻乎其容

声;出户而听,忾然必有闻乎其叹息之声。是故,先王之孝也,色不忘乎目,声不绝乎耳,心志嗜欲不忘乎心。致爱则存,致悫则着。着存不忘乎心,夫安得不敬乎?"在这里非常重要的一点是,生者通过斋戒在心理上借助记忆复原了死者的音容笑貌,使其在生者内心中重新成为一个形神兼具的主体。孔子曰:"祭如在,祭神如神在。"(《论语·八佾》)正是通过这一斋戒中的心理体验,生者与死者如生时一样地相遇了,生者的情感也由此从单纯对死者的哀伤中转化为积极的仁爱。在某种意义上说,这种斋戒的心理体验可以视为道德观念产生的人类学根源,蕴涵在其中的仁,保持着源初的感性特征。或许可以由此引申说,每一个早期观念都有一个类似的感性的发源地。

无论是死者之形神,还是生者之身心,在丧祭之礼中均是相依而在,和合而生,最终以形神合一、身心合一的双重根源化生出道德观念。《礼记·乐记》曰:"乐者敦和,率神而从天,礼者别异,居鬼而从地。"人生在世,总是处在一个与天、地、鬼、神共在的境域中,人处其中,需要通过礼乐生活来实现形神的安顿和身心之修养。而由此所生成的道德观念,不仅饱含着天、地、神、鬼的精神,而且饱含喜、怒、哀、乐的情感,与其生存之基础血肉相连。这样一种共在的境域是由吉、凶、宾、嘉、军五礼共同体现的,丧祭之礼只是其中的一个方面。但丧祭之礼最关键的一点即是它能生成仁爱之心,这一点是先秦时代的儒家最重视的。《礼记·檀弓下》记舅犯之言曰:"丧人无宝,仁亲以为宝。"《孝经》记孔子曰:"天地之性,人为贵。人之行,莫大于孝,孝莫大于严父,严父莫大于配天,则周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝,是以四海之内各以其职来助祭。夫圣人之德,又何以加于孝乎?"由周公制礼,特别是立子立嫡之制,使严父配天,而孝子得以丧祭之礼以尽孝,孝为仁本,仁由此而生。

在考核中国古代道德观念的起源时,往往需要确定道德观念在何时以何种形式从其人类学根源中独立出来,转化为隶属心性的范畴形式。大体上说,儒家在经过了早期经典及孔子的阶段以后,渐转为诸子之学,思想上也更多地吸收其他学派的思想,将儒家诗、书、礼、乐的本学逐渐结合到易与天道的抽象化观念上去了,由此也就逐步远离了道德起源的人类学根源。即使在丧祭之学的范围内,我们也能看到这样的思想变化趋势。比如《礼记·丧服四制》曰:"凡礼之

大体,体天地,法四时,则阴阳,顺人情,故谓之礼。……夫礼,吉凶异道,不得相干,取之阴阳也。丧有四制,变而从宜,取之四时也。有恩有理,有节有权,取之人情也。恩者仁也,理者义也,节者礼也,权者知也。仁义礼智,人道具矣。”吴承仕指出,汉代儒家奉为圭臬的“三纲五伦”,即是从丧服中化生出来的。[①] 而一旦将人情中的恩、理、节、权这些礼仪中的原则转化为仁、义、礼、智的道德范畴,丧服之隆杀转生出“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”,以及“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”的抽象伦常,则道德的发展也即由寓乎礼仪的阶段逐步过渡到了从属心性的阶段。大体上说,这一过渡又可分两步:一是将礼仪中所生成的道德因素归纳成众多的范畴性的德目,二是复将众多的德目抽象为基本的道德本体。

四、余论

凌廷堪于《复礼》一文中批评宋明后儒将儒家与佛教混淆之弊云:“圣人之道,至平且易也。《论语》记孔子之言备矣,但恒言礼,未尝一言及理也。《记》曰:‘道之不行也,我知之矣,知者过之,愚者不及也。道之不明也,我知之矣,贤者过之,不肖者不及也。’彼释氏者流,言心言性,极其幽深微眇,适成其为贤知之过。圣人之道不如是也。其所以节心者,礼焉尔,不远寻夫天地之先也;其所以节性者,亦礼焉尔,不侈谈夫理气之辨也。是故冠昏饮射,有事可循也,揖让升降,有仪可案也,豆笾鼎俎,有物可稽也。使天下之人少而习焉,长而安焉。其秀者有所凭而入于善,顽者有所检束而不敢为恶;上者陶淑而底于成,下者亦渐渍而可以勉而至。圣人之道所以万世不易者,此也;圣人之道所以别于异端者,亦此也。”[②] 凌氏揭示出儒家的早期经典之学,特别是礼学,与后儒的心性之学之间存在着思想层次的差异。他把礼学放在一个既不是“过”,又不是“不及”的适中的层次上,将后儒的心性之学视为一种“贤知之过”的结果。顺着这一思路,也可以说,处在天地通而未绝、淫祀状态原始宗教,可以说就是“不及”

---

① 参见吴承仕:《五伦说之历史观》,《吴承仕文录》,第 1~10 页。

② 凌廷堪:《复礼下》,《礼经释例》卷首,第 5 页。

了。从思想方法的角度，不妨说，凌氏是将礼学理解为与心性之学平行，但处在更深的根源位置。另一方面，这个根源位置并不是可以无限的前溯到原始思维与原始宗教的年代，而是由一个特殊的文明形态所提供的。

当然，后儒向心性的开展也是符合思想发展的逻辑的，不过，因为心性之学逐渐显示出来自概念自身的独立性，加之学术之外的某些历史因素的影响，故而也逐渐脱离了其所由以生成的人类学基础。就儒家的丧祭之学来说，就经历了很大的历史沉浮，清人朱彝尊尝说："礼有五，丧祭重矣。曲台之礼，石渠之议，于丧礼尤详焉。晋人崇尚庄老，宜其自放礼法之外，而于丧礼变除假宁之同异，独断断辨难，若杜预、卫瓘、袁准、孔伦、陈诠、刘逵、贺循、环济、蔡谟、刘德明、葛洪、孔衍之徒，均有撰述。宋齐以降，言凶礼者不乏。自唐徙五礼之名，置凶礼第五，于时许敬宗、李义甫上《显庆断礼》，以为凶礼非臣子所宜言，去《国恤》一篇，自此天子凶礼遂阙。宜柳宗元以不学讪之也。迨宋讲学日繁，而言礼者寡，于凶事少专书。朱子《家礼》，盛行于民间，而世之儒者，于国恤不复措意，其仅存可稽者，杜氏《通典》、马氏《通考》已焉。呜呼，慎终追远之义，辍而不讲，斯民德之日归于薄矣。"[1] 朱氏之论可谓是一篇简明扼要的儒家丧祭之学的发展史，其对于宋明儒家的批评略同于凌廷堪，或者有清人在学术上的一般偏见。如果将二者放置在一个平面上，看作是冤家对头，自然会烽火不息，是非难断；而如果将之放置在不同的层面，则可以使二者相辅相成，从而构成一个更为深厚、更为丰富的思想传统。

（作者单位：北京大学哲学系）

① 朱彝尊：《读礼通考序》，《曝书亭集》卷第三十四，第424页，世界书局，1937年，上海。

从《公羊传》看《春秋》之「隐微」*

许雪涛

离开三传孤立审视《春秋》，有断烂朝报的印象，顾颉刚于《春秋三传与国语之综合研究》中，以及《古史辨》第一册与钱玄同讨论中对此有所揭示。人们常不满于顾颉刚对古史之信实大面积打击，以及对传统儒家价值信念之瓦解，但对顾氏讨论《春秋》文本，恐怕没人提出太多疑义。抛却观念层面，可发现《春秋》有几个特点：(1) 形式上言简意赅，每条经文不过寥寥数语，(2) 内容上不外朝聘会盟、战伐入灭、丧葬祭祀等经国大事，以及某些自然事件，(3) 总体上极粗略地表达了历史之面貌。对于史事之细节、经书之意旨，舍传皆不可得。而《公羊传》则明确有一套义理存在，此前提之下，说《公羊传》是《春秋》作者口传之结果，因文献不足征，亦有可能是《公羊传》巧妙地以《春秋》为框架，表达自己的理想，行"托古改制"之事。两种说法何者成立，与《春秋》作者及《公羊传》传承、定型之考证相关。本文暂且悬置此背景，只讨论《公羊传》于《春秋》在文本上所揭示之方法，此时《公羊传》可称为解码，相应地，《春秋》是编码的结果。在后面探讨《春秋》编码的原因时，依传统观点将

* 本文系作者博士论文《公羊学解经方法——从〈公羊传〉到董仲舒》中的一部分。

其作者归之于孔子,孔子实则可理解为一个"符号",指《公羊传》所表明一套义理之发出者,于目前考据不足情况下,可为孔子,亦可为其他人。

《公羊传》解经,设问作答,层层推进,且问式多变。《公羊传》之问,不外以下关键句式:"者何"、"何……"、"何以书"、"何以……"、"何为……"、"……何为……"、"何言乎……"、"言……何"、"称……何"、"何以称……"、"何以(不)言……"、"曷为(不)言(序)……"、"曷为……"、"奈何"、"恶乎"。由归纳,见"何"、"曷"二词在文中出现频率相当之高,《汉语大字典》释"何"、"曷"义与《公羊传》相关者有两个,一为代词,表示疑问,有"什么"、"为什么"、"哪里"三义。二为副词,表反问,同"岂"、"怎"。二者相通。二词义项并不复杂,然与不同字词组合,便有丰富含义,表现在其疑问所指上之不同。《公羊传》之问,多因以起义,假之立法,除有与知识相关者,如训诂层面,基本上皆于进一步追问中关乎意旨。且在具体实施之时,因填入不同词,而传达不同意义。下面依问式讨论方法,之后总结经、传二者关系并对《春秋》作者编码之原因加以讨论。

一、《公羊传》解《春秋》

自问自答乃《公羊传》文本最明显的特征,在此,从其问答中寻出几种往下讨论的钥匙,亦可称为"例"。①

1."者何"之问答与《公羊传》训诂。

训诂之义是"训故言",人们对"故言"看法不尽相同,如陈绂先生将对句义、篇义之解释也归于训诂,② 这值得商榷。并非此种归结

---

① 前人论春秋学也多从例言,但皆从事例或义例说,如清代公羊家刘逢禄所著《公羊何氏释例》,其书本之于《公羊传》和何休解诂,在依例分类之后,再遂类明其意旨。此书共辑出30例,因其以何休为蓝本,其义例已经过深文周纳,《公羊传》中虽有端倪可寻,但已几经周折。康有为最有趣,董仲舒本人已说"《春秋》无达辞",他却本之董氏《春秋繁露》辑出23例,其中赫然有"无通辞"(同于"无达辞")之例。(《春秋董氏学卷二》,《康有为全集》第二集,上海古籍出版社,1990年,第680页)其实,某一作品之作者不一定就反思到自己所表达之例,但他一定有自已的行文习惯和基本意旨,读者在特定背景中,都可以发现一些"规律"。

② 参见,陈绂:《训诂学基础》,北京师范大学出版社,1990年。

不对，乃是如此一来会出现一种不利局面，毕竟对某一文本而言，可能包括两方面的内容，一是可还原者，一是不可还原而只能发挥者。利科对此分得更细，甚至认为词同句子基于两种完全不同规则。仅用训诂概括，此间细微处难以分清。而彻底还原说，即可以锁定作者原意之看法，现在看来，很难做到。将训诂严格界定为因词义自然演变，而将其还原至文本产生时代之习惯用法，并做说明，可能较为妥善。《公羊传》此点相当明显，其正文充满了训诂。[1]

《公羊传》训诂，基本上由"者何"问式引出，全文约有 280 多条之多。下面通过专名、语文词和文化词之三分来分别考察。将诸如人名、地名、水名、宫室之名、自然天象归于专名。一般地，语文词是指借以表达人对事物主观认识的词，如一些动词、形容词、名词以及有利于理解句义的某些副词、连词等。而文化词则属具有鲜明社会性和时代性的词，其意义常随时代变化而变化。[2] 此种划分并不严格，但指出了某方面的特征，对如上所说之专名，如强调其特指一面，称文化词亦可，但不像"仁"，以及像表达礼仪制度的文化词之文化意含那般显明。

训释专名者，又可细分为(1)"释词所属"，包括以共名释别名，即类似于概念之间以"属"来说明"种"之做法，还有以某一集合名称来说明一个子项者，二者有所不同。例如，隐元年经有"秋，七月，天王使宰咺来归惠公仲子之赗"，传文对宰与咺之训为"宰者何？官也。咺者何？名也"。官之于宰，名之于咺，皆是共名。以词义之广狭论，

---

① 对于训诂，学者们通常认为是"以语言解释语言"，语言是其明确对象，包括语音、字词义及语法。对于先秦训诂，人们也多引《左传》，《公羊传》则极少涉及，所涉及者，也大多是以《公羊传》为对象，考察西汉末年以来之训释。如胡朴安先生认为，西汉今文学时代是有训诂而无需训诂之时代，其举两点理由，一是西汉今文学是通经致用之学，二是口耳相传及墨守一家之家法，二者都无需训诂。（胡朴安：《训诂学未兴以前时代》，《中国训诂学史》，商务印书馆，1998 年）胡先生训诂学史断以汉代，所述二点理由不差，但我们考察《公羊传》，将之同《春秋》经视为两个文本，《公羊传》当渐成于先汉，《公羊传》有训诂，下文我们会看到大量佐证。还要说明的是，我们也将语言作为训诂的严格界定，不同于西方解释学之解释，于是对《公羊传》之方法而言，训诂是其第一步，进而对意旨之阐发，则在训诂之外。

② 张联荣：《古汉语词义论》，北京大学出版社，2000 年 5 月。书中将文化分为物质文化、文化制度、文化心理，那么，像宫室建筑、器物等都应属于文化词（物质文化），我们将之同人名等归于专名，是基于其并不随时代而发生变化。

另有一种，虽非严格之共名与别名，亦以广释狭，如哀二年经有"晋赵鞅帅师纳卫世子蒯聩于戚"，传训"戚"为"卫之邑也"。宣十年经有"秋，天王使王季子来聘"，传训"王季子"为"天子之大夫也"。僖二十年经有"夏，郜子来朝"，传训"郜子"为"失地之君也"。此种训诂在以广释狭之时，可视为以集合说明子项，同时引入了新信息，体现在传文作者所感兴趣的，或能进一步传达某种更新信息（意旨）之处。如对王季子并不将其训为某某儿子，而训为"天子之大夫也"，训郜子为"失地之君也"，不以其他来说明，显见同传文对政治秩序之侧重有关。(2)"同义相释"，可称为"代语"，即对某人、物之名做以今语释古语式之翻译或以不同名词之关系说明。此种训诂在《公羊传》中多有使用，如桓元年经有"三月，公会郑伯于垂。郑伯以璧假许田"，传训"许田"为"鲁朝宿之邑也"。与释词所属不同者是，同义相释属一一对应关系，从而达到令读者知道某词指称什么之效。(3)"对比释义"，如昭二十一年经有"宋华亥、向宁、华定自陈入于宋南里以畔"，传释"南里"为"若曰：因诸者然"。对"因诸"，何休解为："因诸者，齐故刑人之地"，是说"南里"相当于齐国"因诸"这个地方，故"宋南里"就是宋刑人之地了。此类对比释义在《公羊传》对语文词训诂中多有出现，对于专名则不多。

训释文化词者，主要体现在对一些经国制度的训诂上，如礼制（包括祭祀）、一些特定之称谓（包括爵位）或与文化有关的动、名词之训释：桓四年经有"春正月，公狩于郎"，传训"狩"为"田狩也，春曰苗，秋曰搜，冬曰狩"，是天子和诸侯行猎制度。《周礼》所载之猎名有四：春搜、夏苗、秋狝、冬狩。名称虽不同，大致四季都会有相应行猎行动，《公羊传》仅书三季，详情难考。桓六年传训"大阅"为"简车徒也"（阅兵）。昭八年、十一年传训"搜、大搜"为"简车徒也"。桓八年经有"春正月己卯，烝"，传释"烝"为"冬祭也"，为一种祭祀之名，并称"春曰祠，夏曰礿，秋曰尝，冬曰烝"，《公羊传》此处是讥一年而行两"烝"。隐公五年经有"初献六羽"，传有"初者何？始也。六羽者何？舞也。初献六羽，何以书？讥。何讥尔？讥始僭诸公也。六羽之为僭奈何？天子八佾，诸公六，诸侯四。诸公者何？诸侯者何？天子三公称公，王者之后称公，其余大国称侯，小国称伯、子、男。天子三公者何？天子之相也……"。传文不但训"公"，且排列了"天子"、"诸公"、"诸

侯”、“伯”、“子”、“男”之位。[1]是《公羊传》作者所认同之政治秩序，至于其或有不符合事实之处，很可能是《公羊传》作者理想化解释。类似地体现此种等级差别者，如隐三年经有“三月庚戌，天王崩”，传有“曷为或言崩或言薨？天子曰崩，诸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不禄”。隐十一年，经“春，滕侯、薛侯来朝”，传有“其言朝何？诸侯来曰朝，大夫来曰聘”，等。庄十九年，释“媵、侄、娣”为“媵者何？诸侯娶一国，则贰国往媵之，以侄娣从。侄者何？兄之子也。娣者何？弟也”。庄二十四年，释“宗妇、觌、用”为“宗妇者何？大夫之妻也”。宣八年，释“万”为“干舞”、“龠”为“龠舞”。庄元年，释“锡、命”为“赐也、加我服也”。宣十五年，释“税亩”为“履亩而税”。这种训诂也是对社会政治、宗教、经济文化基本面貌之展示。

训释语文词者，《公羊传》最明显者乃对比释义。可借用语义场这一概念来说，语义学里有一个语义场（semantic field）概念，指不同词语义位之间有表示共同的和表示差异的义素，[2]这些义位就形成了语义场，[3]而同一语义场中词（或义位）之区别，就是其义素间之区别。在《公羊传》中对语文词对比释义即是在不同种类子语义场中进行。例如，隐元年经有“三月，公及邾娄仪父盟于昧”，传释“及”为“与也，会及暨皆与也。曷为或言会，或言及，或言暨？会，犹最也，及，犹汲汲也，暨，犹暨暨也。及，我欲之，暨，不得已也”。在此，传文区别了此三个词间不同义素，如其所言“最”、“汲汲”、“暨暨”之不同，至于“及，我欲之，暨，不得已也”是对“最”、“暨暨”进一步之解释。而隐五

---

① 对于《公羊传》对五等之爵的排位，顾颉刚、童书业等人据较可靠的铜器铭文，认为春秋时称爵并无一定，五等之爵大多是国君的通称。（参见童书业：《春秋史》，山东大学出版社，1987 年。顾颉刚：《春秋三传及国语之综合研究》，巴蜀书社，1988 年）

② 所谓义位即指词义，而义素是意义的基本要素，某个义位（词义）往往包含一个或多个义素，从不同词的义素中，可以发现彼此之间的关系及区别。例如“父亲”与“母亲”二词中有相同的“人”、“近亲属”、“生育者”等义素，而不同的义素只是“男性”和“女性”。（参见贾彦德：《汉语语义学》，北京大学出版社，1999 年，第 126 页以下）

③ 对语义场的研究，是结构主义语言学家所做的工作。关于语义场，贾彦德在其《汉语语义学》中举过一个简明的例子：“丈夫”（义位结构式子是：（近亲属）←→（配偶关系）+（男性））、“妻子”（式子是：（近亲属）←→（配偶关系）-（男性）），两个义位中相同的义素是“（近亲属）”“←→（配偶关系）”，相应的义素是“+（男性）”“-（男性）”，从而构成了一个最小的子语义场。（贾彦德：《汉语语义学》，同上，第 149 - 150 页）

年经有"秋，卫师人盛"，传有"曷为或言率师或不言率师？将尊师众称某率师，将尊师少称将；将卑师众称师，将卑师少称人"，则是对同一语义场中"某率师"、"将"、"师"、"人"间之比较。此类在《公羊传》中还有很多。

对比释义，是在意义相近词之用法比较中，突显出所针对词之侧重。《公羊传》不自觉地对同一类词之间的细微差别所做的比较，显示了当时某些词汇在用法上相当丰富。

相对于对比释义而言，另有直接以今语训古语者，即在无比照情境下直接说明。如，隐六年经有"春，郑人来输平"，传释"输平"为"犹堕成也"。僖九年经有"九月戊辰，诸侯盟于葵丘"，传有"葵丘之会，桓公震而矜之"，进而释"震"、"矜"为"震之者何？犹曰振振然。矜之者何？犹曰莫若我也"。如此等等。

《公羊传》对语文词训诂，主要集中在对字面理解上，以利于后人的阅读。同专名和文化词相比，属最基础工作。而专名和文化词之说明除利于阅读外，多出一层对历史文化知识的推介。

2. 由《公羊传》"……不书，此何以书"（不当书而书）、"……不言，此其言何"（不该言而言）、"何以不称"（当称而不称）之问答，知《春秋》有改变史法与习惯说法之情况。

《公羊传》中认为不当书而书者有：(1)外逆女(2)外大夫卒(3)外取邑(4)内取邑日(5)常事(6)外相如(7)贼未讨时君之葬(8)外夫人卒(9)外夫人葬(10)外灾(11)媵(12)纳币(13)桓公之盟日(14)无大夫不书大夫(15)外大夫之葬(16)伐日(17)修旧(18)外异(19)桓公之会致(20)狩(21)诈战日(22)王者之葬(23)未言崩之葬(24)人郛(25)诸侯卒其封内地(26)外平(27)蝝生(28)闰，共计28项。"不书"相对于"书"，古时之书，当是书之史策，对应史法。而不言相对于言，说某某不言，应指向习惯，此习惯仍为史官记史之习惯，二者基本等同。此间区别仅体现在问式上。

关于不该言而言之例，在《公羊传》中计有：(1)邑不言围(2)继弑君不言即位(3)离不言会(4)喜有正(5)大夫无遂事(6)战不言伐(7)内不言战(8)次不言侯(9)内不言致(10)救不言次(11)执之未有言释之(12)王者无外，不言出(13)人不言伐(14)蝝生不言(15)致女不言(16)执未可言舍之(17)执未可言仁之(18)诈战不言战(19)奔未有言

自者(20)邑不言溃,如此二十例。

《春秋》变史法与习惯说法之作用,从《公羊传》所答看,比较复杂,大致可归为如下几类:(1)明史实。如隐六年经有"冬,宋人取长葛",传有"外取邑不书,此何以书?久也"。隐五年冬经有宋围长葛记录,而至六年冬才取长葛,围之长达一年,传文称此事因历时久而书。何休于此处认为是讥"久暴师苦众居外",此解释很有意思,但距离稍远。如依其文意,只是表明某种史实。庄三十年经有"秋,七月,齐人降鄣",传有"外取邑不书,此何以书?尽也"。《公羊传》认为鄣是纪国遗邑,庄三年纪季以酅入于齐,为保其祖先得祀,庄四年纪侯大去其国,当时,纪还有一个名为鄣之遗邑,至此完全为齐所取。外取邑不当书,此处是因齐取尽了纪之邑而书。(2)与鲁相关。如襄十五年经有"刘夏逆王后于齐",传有"外逆女不书,此何以书?过我也"。桓五年,外相如不书之例,亦有过我也之说。庄二年经有"秋,七月,齐王姬卒",传有"外夫人卒不书,此何以书?录焉尔。曷为录焉尔?我主之也",庄元年经"夏,单伯逆王姬",传文释之为"天子嫁女乎诸侯,必使诸侯同姓者主之",看来,鲁曾为王姬主婚,所以录其卒。庄十一年经有"秋大水",传有"外灾不书,此何以书?及我也"。(3)表明褒贬意旨。此例在《公羊传》中甚多,现将关于礼制者和一般意旨作区分,择而明之。如关于礼制者:隐二年经有"九月,纪履缅来逆女",传有"外逆女不书,此何以书?讥。何讥尔?讥始不亲迎也。始不亲迎昉于此乎?前此矣。前此则曷为始乎?此托始焉尔。曷为托始焉尔?《春秋》之始也"。何休注为"礼所以必亲迎者,所以示男先女者"。[①] "外逆女"本不当书,此处书,观《公羊传》所讥,并非因为其为特别史实,乃是因不符合"亲迎"之礼制。襄三十年,外夫人不书葬,而经书之。成八、九、十年,媵不书而经书之,成八年纳币不书而经书之,皆与宋伯姬相关。襄三十年传中描述了伯姬因守礼而死于火之事,董仲舒评价伯姬为"礼尊于身",对其大加褒扬。僖三十年,"大夫无遂事"之例,以贬大夫之专行,襄二年、十二年亦有此例。亦表明在《春秋》那里,由本不当书而书,表明相关应该遵循之礼。关于

① 《礼记·昏义》有"父亲醮子而命之迎,男先于女也。子承命怪迎,主人筵几于庙,而拜迎于门外"之说。参见朱彬:《礼记训纂》,中华书局,1996年,第878页。

其他意旨者，如隐四年传有"外取邑不书，此何以书？疾始取邑也"。隐十年传有"取邑不日，此何以日？一月而再取也。何言乎一月而再取？甚之也。内大恶讳，此其言甚之何？《春秋》录内而略外，于外大恶书，小恶不书，于内大恶讳，小恶书"。此皆表明《春秋》对国与国之间战伐攻取之厌恶。而僖十六年经有"春，王正月戊申朔，陨石于宋五。是月，六鹢退飞，过宋都"，传有"外异不书，此何以书？为王者之后记异也"，文三年亦有此说。则显示了《春秋》对"王者之后"之重视，董仲舒"三统说"即发轫于此。

> 除上"不当书而书"、"不该言而言"，还有当称而不称，以及相反之不当称而称。称者指对历史人物之称谓。君臣之义、父子之伦、名实之正、寻常之礼，都可见于历史人物之行事，《春秋》以称谓来编码，在称谓上做文章，其实也就是对历史人物之点评。例子亦颇多，在此不举。

3．由《公羊传》某些问答知《春秋》有"变文"。

> 揆诸《公羊传》，《春秋》变文可分两方面，一为表达形式上之变，二是表达内容上之变。《公羊传》要在由侦察两种"变"，来揭示《春秋》隐微之处。对表达形式上之变，是指不按常规，如书常规之不书，言常规之不言。在上面讨论"……不书，此何以书"、"……不言，此其言何"、"何以不称"时已作过说明，此不赘引。在此着重讨论关乎内容之变化。

例如：隐二年经有"无骇帅师入极"，传有"……此灭也，其言入何？内大恶，讳也"。庄八年经有"夏，师及齐师围成，成降于齐师"，传有"盛则曷为谓之成？讳灭同姓也"。庄五年经有"冬，公及齐人狩于部"，传有"公曷为与微者狩？齐侯也。齐侯，则其称人何？讳与仇狩也。前此者有事矣，后此者有事矣，则曷为独于此焉讥？于仇者将一讥而已，故择其重者而讥焉，莫重乎其与仇狩也"。《公羊传》中，"人"一般有"微者"或"众"两义，此处事实上指齐侯，却称齐人，是讥刺庄公与杀父之仇人同狩。然而庄公时，鲁与齐之交往，《春秋》中常

有称齐侯者。但《公羊传》同时又表明了一个规则,即"与仇者将一讥而已","择其重者而讥焉"。隐元年经有"夏五月,郑伯克段于鄢",传有"克者何?杀之也",释"克"为"杀",是要"大郑伯之恶"。此"大"是动词,意为"强调"。"大郑伯之恶",因其母欲立其弟段,而郑伯却杀之。其实只要不迁就段即可,不必杀之,《左传》对此故事有详说。"克"与"杀"作为两个义位,处于同一语义场中,二者最明显的区别义素是,杀是针对某个个人,而克的对象比个人要大 如《公羊传》下面说,"段伯之弟,何以不称弟?当国也",对国,显然用"克"。传文利用不同义位之义素区别,来表达《春秋》态度。庄元年经有"齐师迁纪郱、鄑、郚",传释"迁"为"取",是为襄公讳。何以为襄公讳?传文无说。但庄四年,传释"大去"为"灭",并不说齐灭纪,亦为襄公讳,同时解释了为襄公讳之原因。原来是因齐为复仇而灭纪,此为彰明"大复仇"之意旨。《公羊传》释迁为取,非因词义有什么变化,而是恢复到一种事实。庄四年传有"(襄公)事祖祢之心尽矣,尽者何?"接着论述一大段复仇之必要性,说道:今天的纪无罪,这不是迁怒吗?不是。对不是迁怒之原因,传文认为:古时有罪之纪侯本当受诛,如此则无今日之纪国,但当时无明天子,纪国得存。再者,诸侯之间相朝聘时,号辞必称先君以相接,然而齐纪之先君有深仇大恨(齐哀公因纪侯而被煮杀),不可以并立乎天下。复仇之义因此而受推崇。庄三十年经有"秋,七月,齐人降鄣",鄣是纪国遗邑,传释"降"为"取"。不说取,是为桓公讳。但无说何以为桓公讳,何休解为,当时桓公霸功足以除恶,故为之讳。《谷梁》此处以训诂方法,训"降"为"下",意为攻下,使没有"讳"之意。僖二十八年经有"公子买戍卫,不卒戍,刺之",传释"刺"为"杀","内讳杀大夫,谓之刺之也"。徐彦疏以《孟子》为之证:大夫者,天子命之辅助其政,诸侯不得专杀大夫。何隶朴论周礼书刺之法,认为刺义为"讯问",一刺,讯问群臣,群臣以为该杀,则二刺,讯问群吏,若该杀,则三刺,讯问万民。万民都以为当杀,然后杀之。[①]《公羊传》无有此义,只说是"内讳杀大夫"。庄元年经有"三月,夫人孙于齐",传有"夫人固在齐矣,其言孙于齐何?念母也。正月以存君,念母以首事"。此时桓公夫人姜氏在齐,《公羊传》此时书"孙",是

① 傅隶朴:《春秋三传比义》上册,中国友谊出版公司,1984年,第531页。

对事实的更变。"孙"是"逊"的古字，意为"遁"，如何休所注"孙犹遁也"，以此来表明孝亲之义。但此处关系到了齐，就比较复杂。传文下面有"夫人何以不称姜氏？贬。曷为贬？与弑公也"，是因为姜氏通于齐侯，并在齐侯面前谮桓公，以致桓公为齐侯所害。传既有亲亲之旨，又有讥姜氏之意。所以后面说"念母者所善也，则曷为于其念母焉贬？不与念母也"，传文此处更看重者乃是"与弑公"。

不同词在习惯上有不同意思，人们为表达一种事实会先取合适的词，如走和跑，迁和灭，显然不同。《春秋》有变文情况，亦可称对表达内容作了变动，以寄托其意旨。此点对读者震动甚大，为表明其意旨竟不惜改变对史实之描述！从中可窥见《春秋》非但不是良史，它根本就不是史，而是表达作者所认为合理生活方式的经。变文，在方法上曲折到了极端。

4. 由《公羊传》某些回答，知《春秋》有利用时间、空间、文与实之不同的巧妙安排。

关于时间者，大约是《春秋》作者意识到春秋时代的时间流程，相对作《春秋》时有远近关系。例如：(1)隐元年经有"公子益师卒"，传有："何以不日？远也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。"(2)桓二年经有"三月，公会齐侯、陈侯、郑伯于稷，以成宋乱"，传有："内大恶讳，此其目言之何？远也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。隐亦远矣，曷为为隐讳？隐贤而桓贱也。"(3)哀十四年经有"十有四年，春，西狩获麟"，传有："何以书？记异也。……《春秋》何以始乎隐？祖之所逮闻也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。何以终乎哀十四年？曰：'备矣！'君子曷为为《春秋》？拨乱世反诸正，莫近诸《春秋》，则未知其为是与？其诸君子乐道尧舜之道与？末不亦乐乎尧舜之知君子也？制《春秋》之义以俟后圣，以君子之为，亦有乐乎此也。"

第(3)例表明了作《春秋》之目的及性质。在此，只关注其中"所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞"。《公羊传》言"所见"、"所闻"、"所传闻"者，仅此三例。从第(1)例中，不书益师卒之日，因其远。但此不书是因为年代久远，有所失记呢，抑或是经文有意作为呢，难以判断。然而第(2)例已指明，异辞之说，当是经文有意为之。同是时间久远，经为隐讳却不为桓讳，因隐有让国之贤，而桓负弑君之罪。由此可见，所见、所闻、所传闻之异辞，非因时代久远史记有阙文之客观原

因，乃是经文作者故意编排。至于其中是否有一历史哲学，《春秋》经传中则难以看出。

董仲舒在《春秋繁露·楚庄王第一》中，不但将“所见”、“所闻”、“所传闻”与《春秋》十二公相对应，且以“情”为异辞之原因，其言“于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩，与情俱也”，又言“吾以其近近而远远，亲亲而疏疏也，亦知其贵贵而贱贱，重重而轻轻也。有知其厚厚而薄薄，善善而恶恶也，有知其阳阳而阴阴，白白而黑黑也”，[①] 此“情”，不但包含亲疏，亦有褒贬根据之意。董氏对三世说之发挥，亦显于《奉本》等篇，但还没有将之与内外说很好地结合。

关于空间者，《公羊传》对《春秋》解码亦着眼于“内外”。如，文十五年经有“冬，十有一月，叔孙侨如会晋士燮、齐高无咎、宋华元、卫孙林父、郑公子鰌、邾娄人会吴于钟离”，传有“曷为殊会吴？外吴也。曷为外也？《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？言自近者始也”。《公羊传》明确说“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”者仅此一例。

“内外”一般就空间上说。从上例所谓“自近者始也”，似乎《春秋》言内外只是指空间远近，然而不能忽略其中涉及到了“夷狄”。“夷狄”在《公羊传》中是以文明为标准之区分，于是“内外”于空间含义之同时掺入了价值因素。除上例之外，其他处关于夷狄的皆体现此点。

因此，“内外”有两层含义，一是事实上之内外，二是有价值因素介入之内外，《春秋》在夷夏之别中，以诸夏为内，夷狄为外。事实上之内外，如前讨论关于鲁事而书者，是以鲁为内，他国为外。《春秋》经传中多有言“我”、“吾”、“内”者：哀十一年经有“春，齐国书帅师伐我”。隐九年经有“侠卒”，传有“侠者何？吾大夫之未命者也”。隐十年经有“六月，壬戌，公败宋师于菅。辛未，取郜。辛巳，取防”，传有“取邑不日，此何以日？一月而再取也。何言乎一月而再取？甚之也。内大恶讳，此其言甚之何？《春秋》录内而略外，于外大恶书，小恶不书；于内大恶讳，小恶书”。前面与鲁相关者之史法分析，皆可理解为“内鲁”之说。《公羊传》虽多有此言，但无后世公羊家所言“王

---

① 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第10~11页。

鲁"之说。

董仲舒于《三代改制质文第二十三》中论及"三统"时有"王鲁"说法,《奉本第三十四》亦说:"今《春秋》缘鲁以言王义,杀隐桓以为远祖,宗定哀以为考妣,至尊且高,至显且明。"何休亦承此为说,如隐元年经有"公及邾娄仪父盟于眛",传有"……何为称字?褒之也。曷为褒之?为其与公盟也。……此为可褒奈何?渐近也"。何休注为:"渐者,物事之端,先见之辞。去恶就善曰进。譬若隐公受命而王,诸侯有倡始先归之者,当进而封之,以率其后。"隐七年、十一年何休有类似之说。另外,也从《春秋》记诸侯去世之用辞来发挥"王鲁"之意,隐三年传有"天子曰崩,诸侯曰薨,大夫曰卒,士曰不禄",而《春秋》于鲁则书薨,于他国则书卒。如隐三年经有"八月,庚辰,宋公和卒",无传。而何休注为:"不言薨者,《春秋》王鲁,死当有王文。圣人之为文辞孙顺,不可言崩,故贬外言卒,所以褒内也。"如此看来,何休发挥亦有其理由,但《公羊传》并无明言。

在空间基础上被明显赋予了价值倾向,如涉及"夷狄"者。此时"内"在《公羊传》表达为"中国"(诸夏):隐七年经有"冬,天王使凡伯来聘,戎伐凡伯于楚丘以归",传有"凡伯者何?天子之大夫也。此聘也,其言伐之何?执之也。执之则其言伐之何?大之也。曷为大之?不与夷狄之执中国也。其地何?大之也"。其中"不与",是在夷夏之辨中否定夷狄而肯定诸夏。而肯定诸夏之理由并非因其在空间上同鲁接近,更主要体现在文化即文明上。如昭二十三年经有"戊辰,吴败顿、胡、沈、蔡、陈、许之师于鸡父。胡子髡、沈子楹灭,获陈夏啮",传有"此偏战也,曷为以诈战之辞言之?不与夷狄之主中国也。然则曷为不使中国主之?中国亦新夷狄也。其言灭获何?别君臣也,君死于位曰灭,生得曰获,大夫生死皆曰获。不与夷狄之主中国,则其言获陈夏啮何?吴少进也"。对其中"中国亦新夷狄也",何休注为"中国所以异乎夷狄者,以其能尊尊也。王室乱莫肯救,君臣上下坏败,亦新有夷狄之行,故不使主之"。评价夷狄之标准看来主要在于其理想文明上之大一统。至于空间上远近,只是因为周王封建,礼仪文化存在之事实。随时间推移,原来之夷狄借鉴吸纳了中原文化,而中原各国又多有不合《春秋》理想之情况,故有进楚吴之说。

关于文实者,在《公羊传》中典型之言是"文与而实不与"。在《公

羊传》中共有六例:僖元年经有"齐师、宋师、曹师次于聂北,救邢",传有"救不言次,此其言次何? 不及事也。不及事者何? 邢已亡矣。孰亡之? 盖狄灭之。曷为不言狄灭之? 为桓公讳也。曷为为桓公讳? 上无天子,下无方伯,天下诸侯有相灭亡者,桓公不能救,则桓公耻之。曷为先言次而后言救? 君也(诸侯之君)。君则其称师何? 不与诸侯专封也。曷为不与? 实与而文不与。文曷为不与? 诸侯之义不得专封也。诸侯之义不得专封,则其曰实与之何? 上无天子,下无方伯,天下诸侯有相灭亡者,力能救之,则救之可也"。

其他五例见僖二年、僖十四年、文十四年、宣十一年、定元年,亦有"文与而实不与"、"诸侯(大夫)之义不得专封(专讨、专执、专置废君)"、"救之可也"之说。

欲了解《公羊传》文实之义,要将之置于春秋历史脉络中。春秋之时,周天子仍是天下之共王。然而随社会经济、政治、军事在诸侯国中此消彼长,王室权威已名存实亡,封建宗法制度逐渐消解。王权之衰,在《左传》中多有描述,如《左传》桓五年,有"王夺郑伯政,郑伯不朝,秋,王以诸侯伐郑,郑伯御之……战于葛……王卒大败,祝聃射王中肩"。《左传》僖公八年,襄三年有周王室之单顷公与诸侯盟于鸡泽,等等。在诸侯各国的实力凌驾于王室之上时,王室地位亦类似于一个侯国。且某些大国如齐、晋为做天下霸主,以尊王之口号号召诸小国,貌似尊王,实则是对封建制度之背叛。《春秋》看到了这一点,发明了"实与而文不与"之技巧拨乱反正,面对残酷现实,以一种近似调和的方式,来显现某种理想秩序。

5. 由某些回答,知《春秋》于平常叙事中含有意旨,此时并无编排迹象。在《公羊传》中,可分为由"何以书"之问引出者,以及直接对《春秋》某些用词发义者。

由"何以书"之问引出者,其前无有条件,不同于"……不书,此何以书",相比其他诸问针对字词或局部书法,更有直接显明意旨之方侯。《公羊传》以"何以书"之问引出"记灾"、"记异"、褒贬、"以罕书"、"以重书"之类。而像隐六年传释"秋七月"为"《春秋》虽无事,首时过

则书。首时过则何以书?《春秋》编年,四时具然后为年",何休注:"春以正月为始,夏以四月为始,秋以七月为始,冬以十月为始",乃是表明《春秋》体例。至于"记灾"、"记异",条目不少,基本指向自然天象。而昭八年、昭十一年,释"搜"(阅兵)为"以罕书",仅表明了史例。

在此主要说明在"何以书"之问中所体现《春秋》褒贬态度,除了讥"变古"之事,另有因某事不合情理而讥之、重民、讥"非礼"、内鲁意旨等等之表达。

明言复古之意,如:僖二十年经有"春,新作南门",传有"讥。何讥尔?门有古常也"。宣十五年经有"初税亩",传"讥。何讥尔?讥始履亩而税也。何讥乎始履亩而税?古者什一而藉。古者曷为什一而藉?什一者天下之中正也。多乎什一,大桀、小桀;寡乎什一,大貉、小貉。什一者天下之中正也,什一行而颂声作矣"。明言复古者虽然不多,但仍可从中发现《春秋》理想之依据,从《公羊传》整个对《春秋》解读中可以看到,其意旨并非悬空,而是以宗法制度为其依托。在《春秋》里,古代就是黄金时代,然而黄金时代或已是经过了理想化诠释。

一般讥刺,如文十三年经有"世室屋坏",传有"讥。何讥尔?久不修也"。庄三十一年经有"筑台于薛",传有"讥。何讥尔?远也"。以及"筑台于秦",讥其临国。诸例所示在政治上皆非大事,《公羊传》之解,明其不合情理。而庄三十一年经有"春,筑台于郎",传讥之为"临民之所漱浣也",则有重民之意。隐七年,释"城中丘"为"以重书也",宣十年,释"饥"为"以重书也",都关系百姓生计,城中丘重在何处,传文无说。何休解为"劳民太甚"。饥亦同样,何休解为"民食不足,百姓不可复兴,危亡将至,故重而书之"。联系整个传文氛围,何休所解不错。另外多有讥非礼,如闵二年经有"夏,五月乙酉,吉禘于庄公",传有"讥。何讥尔?讥始不三年也"。庄二十三年经有"夏,公如齐观社",传有"讥。何讥尔?诸侯越竟观社,非礼也"。凡是等等。而庄元年经有"王姬归于齐",传有因"我主之"而书。庄十一年经有"冬,王姬归于齐",因"过我"而书。此皆如前所示与鲁有关者。在对不同问式之回答中有同类答案出现,表明《公羊传》在解码之时并无严格排列。

直接对某些用词发义者(于不变处取义)。是相对于"变文"来

讲,如前所言,变文乃是《春秋》刻意改变某词以寄义之处。而此处是在《春秋》并没有改变用词的情况下,《公羊传》也表明了意旨。例如:隐四年经有"冬,十有二月,卫人立晋",传有"晋者何?公子晋也。立者何?立者不宜立也"。此处释"立"为"立者不宜立也",但为何不宜立,则无说。从传文中可以知道的信息是,"卫人立晋"之"人",是指众人,"其称人何?众之所欲立也。众虽欲立之,其立之非也",仅此而已。《谷梁传》多有与《公羊传》相合之说,对于此条,《谷梁传》谓:"春秋之义,诸侯与正不与贤也",此或亦为《公羊传》意旨,认为立公子晋非正。成六年经有"二月辛巳,立武宫",传文释"立"为"立者不宜立也"。立武宫非礼,因何非礼,《公羊传》无说。何休在经解诂说:"礼,天子诸侯立五庙,受命始封之君立一庙,至于子孙。过高祖,不得复立庙。"这是把武宫当作武公之庙。[1] 定元年经有"立炀宫",传文同样释"立"为"立者不宜立也",讥非礼。

同"立者不宜立也"相类,有"用者不宜用也"、"致者不宜致也"、"其言吉何?言吉者,未可以吉也"。例如:僖八年经有"秋,七月,禘于太庙,用致夫人",传文释"用"为"用者不宜用也",释"致"为"致者不宜致也",以二者为非礼,亦未说何以非礼。何休说:"礼,夫人始见庙,当特祭,而因禘诸公庙见,欲以省烦劳,不谨敬,故讥之。"何休之意,是不应该借花献佛,于禘时顺便用致夫人,不敬,而应在禘之外特祭。成十七年经有"九月辛丑,用郊",传仍释"用"为"用者不宜用也",传文认为"郊用正月上辛",[2] 不知出处。成公九月用郊,是非礼。闵二年,经"夏,五月,乙酉,吉禘于庄公",传有"其言吉何?言吉者,未可以吉也。曷为未可以吉?未三年也。三年矣,曷为谓之未三年?三年之丧,实以二十五月。其言于庄公何?未可以称宫庙也。曷为未可以称宫庙?在三年之中矣。吉禘于庄公何以书?讥。何讥尔?讥始不三年也"。直接对词发义,看不出《春秋》在表达上之用心。

---

① 《左传》于此理解不同,其理解武宫相当于战事获胜之后的胜利牌坊,我们取何休注解。

② 对于郊礼,何休认为,三王之郊,一用夏正。此处言正月,是《春秋》之制。徐彦疏认为,《春秋》因鲁以制法,用周之正月。对于《春秋》之正,后人多有说。

6. 由《公羊传》某些回答，知《春秋》择重而书。

《公羊传》中对"重"之使用有与人名地名相关者，人名者如"将军子重"、"晋侯重耳"，地名者如"重丘"，但与方法无关。关于方法之"重"，大约是"重要"、"重大"、"严重"之意。按《公羊传》的意思，凡事有轻重，《春秋》在表达事件之时，也择重而说。如：隐五年经有"秋，卫师入盛"，传有"君将不言率师，书其重者也"。庄十年经有"二月，公侵宋"，传有"曷为或言侵？或言伐？粗者曰侵，精者曰伐。战不言伐，围不言战，入不言围，灭不言入——书其重者也"。僖元年经有"十有二月丁巳，夫人氏之丧至自齐"，传有"夫人何以不称姜氏？贬。曷为贬？与弑公也。然则曷为不于弑焉贬？贬必于其重者，莫重乎其以丧至也"。僖二十三年经有"春，齐侯伐宋围缗"，传有"邑不言围，此其言围何？疾重故也"。

然则，这些何以重要？传文未明言。至少从如"战不言伐，围不言战，入不言围，灭不言入——书其重者也"中，可以看出传文所认为的何者所重何者所轻，再从伐、战、围、入、灭之意思，我们可以知所谓"重"在此是从国与国之间争夺程度上说。而上举隐五年传有"君将不言率师，书其重者也"，联系他处之尊君，是突出"君"之重要。在理解《公羊传》时，重与不重，我们可以从部分到整体再到部分去观察。加之《公羊传》常有自述解经方法，如前举庄四年传有"则曷为独于此焉讥？于雠者将壹讥而已，故择其重者而讥焉，莫重乎其与雠狩也"，可见只要是庄公与齐侯之交往，都有讥之意，只是择其重者表达出来罢了。在《公羊传》的提醒之下，"书其重"作为《春秋》的基本方法之一，同样是理解《春秋》意旨的门径。

六种方法中，只有训诂与《春秋》作者用心无关，但在《公羊传》中却相当重要，表现为在训诂之后连续追问，直至表明对某事之态度。如前举宣十年"王季子"，传训为"天子之大夫也"，进而问"其称王季子何？贵也。其贵奈何？母弟也"，以此表达亲亲、贵贱之义。文公二年，"八月丁卯，大事于太庙，跻僖公"，释"跻"为"升"，国之大事，唯祀与戎，是以祭祀乃太庙中大事，传文训大事为大祫。大祫是合祭，三年丧期已满，毁庙之主陈于大庙，合诸祖之神主举行大祭，原有之神主要依次上升。依《公羊传》，上升该遵庙次，但文公之父僖公乃闵

公庶兄，闵公虽早薨，文公还是将僖公之主升于闵公之上（经文只有“跻僖公”，而跻只有先君跻，僖公不应跻，所以将跻僖公释为升于闵公之上），传文讥其“逆祀”。在此，传文意思可谓“尊尊”甚于“亲亲”。由对“跻”这个语文词的训诂，进而表明对某事态之评价。在《公羊传》问答之中，基本属此种情形，可以说，训诂是解《春秋》之码的主要入路，之后才揭示出《春秋》隐微的写法。相对这种解释样态，很多对古典文本的解释，例如，朱熹解释四书、郭象解释《庄子》，甚至《左传》解释《春秋》，严格来说，都不能称其为解码。《公羊传》与这些解释有明显不同，朱熹、郭象侧重于义理发挥，而《左传》侧重于事件描述，《公羊传》在表明《春秋》意旨同时，如前所示，还展示了《春秋》写作技巧，这或许是对“隐微书写”的作品与一般作品解释的不同之处。正是由《公羊传》解码，我们得以窥见《春秋》有在一般作品中不易觉察的一面。需说明的是，上面所举诸具体例子，《公羊传》中还有许多，为省篇幅，不能尽举。

二、《公羊传》与《春秋》之关系

在此进一步讨论两个问题，一是关于《公羊传》解码与《春秋》编码对应问题。二是对《春秋》编码理由作点说明。

《公羊传》与《春秋》的关系，大概不出三种情形：(1)《公羊传》是口传，(2)《公羊传》或有口传因素，(3)《公羊传》是“托古改制”。第一种情形问题不少，[①] 除了前人于《公羊传》引公羊异姓人解释、时间上五世传承、字数上口传不可能几方面皆有怀疑之外，从《公羊传》对训诂的使用也可以找出否定的理由。如假定《春秋》作者为孔子，至少，其在定、哀之世教授弟子时，是无需对当世通常名物作训诂说明的，而《公羊传》对《春秋》此时期传文中却依旧有大量训诂。所以，即

---

① 说《公羊传》口传，最早是东汉戴宏（戴说见《十三经注疏》，中华书局，1980 年，第 2189 页），但《四库全书总目》、崔适《公羊传当正其名曰春秋传》（《春秋复始》卷一，北京大学出版部，中华民国七年八月）、徐复观：《两汉思想史》（华东师范大学出版社，2001 年）、王葆玹：《今古文经学新论》（中国社会科学出版社，1997 年）、李新霖：《春秋公羊传要义》（文津出版社，民国七十八年）中，于《公羊传》引公羊异姓人解释、时间上五世传承、字数上口传不可能几方面，皆有怀疑。

便《公羊传》是基于口传，在其定型之前，必有公羊学者在传授学生时所加入的东西，《公羊传》解释《春秋》一定会有在说明范围上大于《春秋》编码之情况，像训诂层面，《春秋》作者不可能事先想到。而《公羊传》作者可能亦无特意要在自己的解说和《春秋》编码之间划个界线，便难免会在解码之时加入一些在个人理解上之说明，以至于口传与否竟成了讼争纷纭的话题。因此，第二种情形"或有口传因素"可能最大，徐复观认为，应当是孔门中属于齐国这一系统的第三代弟子，就口耳相传的加以整理，记录了下来成为"原传"，在传承中又有若干人对"原传"作解释上的补充，被最后写定的人，和"原传"抄在一起，这便是汉初《公羊传》的共同祖本。[①] 确是合理推测。而第三种情形则只能作为一种假设存在。

在《公羊传》逐渐定型过程中，对《春秋》要么显明意旨，要么显明相关事实，皆可称对经典的解释。从《公羊传》中大量对《春秋》意旨之申明看，传达意旨是主要的。《公羊传》哀十四年传就明确表明了《春秋》的性质："君子曷为为《春秋》？拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》"，训诂层面以及史实细节的澄清属副次。由是，假定《公羊传》解码，大约只有关乎意旨者，才对应着《春秋》编码。而本文之所以将诸如明史实者也说明，一方面是因为以《公羊传》问答为入路，相同的问式包含此内容。另一方面，有助于了解《公羊传》原貌。

还有一个问题，前述1、3、4、5、6几个方法中，都没有史法与习惯说法比照，《公羊传》是如何得出的呢？可能有两条路，一条是靠《公羊传》作者对《春秋》文本的归纳以及历史知识的掌握，一条是靠《公羊传》作者对孔子意旨的把握（包括口传因素）。如"变文"之解码则明确要求有历史知识前提，否则不可能知道《春秋》之变文，如"入"本是"灭"、"克"本是"杀"、"孙于齐"事实上是"固在齐"，这些不是语义的训诂，而是通过所书的和传文作者所掌握的历史知识间之比较来破译的。在上述"时间、空间、文与实"的方法中，在"时间"上所谓"所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞"，首先有归纳，当说出"隐亦远矣，曷为为隐讳？隐贤而桓贱也"，则有意旨介入。两条路往往在《公羊传》解释中形成一个整体。而"空间"中夷狄之说以及"文与实"，多与所

① 徐复观：《两汉思想史》，华东师范大学出版社，2001年，第200页。

把握到的《春秋》意旨相关。对于释“何以书”、“于不变处取义”以及“书其重”，因其直接表明意旨之特征，显然是传文作者在《春秋》意旨观照下做出的解释。“何以书”所答也有关于史实的，但不主要。其实，《公羊传》自问自答之行文方式，已表明了《公羊传》作者是把握在先的。

在上说第二种情形最可靠之前提下，《公羊传》解码，大概可归为三个门径：(1)与史法与习惯说法比照。(2)靠《春秋》文本所说与自己所掌握的历史知识比照。(3)据自己对《春秋》意旨的把握。后者亦作为前两者的理解背景出现。然而，这些讨论，都不能否定《公羊传》是以《春秋》为框架之“托古改制”，其中大量不关意旨的说明，更加深了重心不在《春秋》而在《公羊传》之印象。虽是假设，亦与《春秋》用心编码一样，都能表达那种类似孟子终日汲汲行王政之情怀。

那么，《春秋》何以费尽心思将其意旨隐藏起来？此时不得不考虑《春秋》作者。经学家常走极端，喜欢将某说某制度之创立归之于某个人，今古文之争，其源头之作者便是内容之一。周予同先生整理今古文异同，在所列十三条之中，竟有五条是关于作者。[①]《春秋》与孔子相关，在经学内部自来无异议，古文视孔子修《春秋》，而今文视孔子作《春秋》，孔子的身份，决定了《春秋》的性质在传统内部之差异，在古文那里，《春秋》是周公遗训，在今文那里则是素王大法。至疑古学派遂对此怀疑。然而李学勤先生曾说：“《左传》以下书籍一致讲孔子修或作《春秋》，我们实在没有否认的理由。”[②] 对李先生所说“没有否认的理由”，文本的理解是，如果注重其中义理便没有必要否认传统既成的认识，《春秋》如果不与孔子相关，必与其他人相关，既有成说，依成说亦无不可。

讨论孔子编码的原因，先回顾一下其编码意旨特点。表达其意旨者，无非是借着“褒”、“贬”、“讥”、“绝”、“讳”等态度，如从前面讨论中所表现的，大到恶战伐，讥诸侯、周王非礼，对贤者之褒美，不合礼法之贬斥，小到世室屋坏而久不修(文十三年)，临民之所漱浣而筑台(庄三十一年)，是典型的指点江山做法。对于春秋历史，《左传》及

---

① 参见周予同：《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社，1983年，第9页。

② 李学勤《孔子与〈春秋〉》，《缀古集》，上海古籍出版社，1998年。

《国语》展示了一个礼崩乐坏、战乱频仍、民不聊生的情形。《孟子·离娄下》曾言:世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之,孔子惧,作春秋。太史公亦说:"余闻诸董生曰:周道衰废,孔子为司寇,诸侯害之,大夫壅之,孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表,贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。"[1] 孔子惊惧世衰道微,欲补偏救弊,但作为一介布衣,居然敢作《春秋》这样本属于天子之事,显然为其身份所不允许。所以孔子也说:知我者其惟春秋乎?罪我者其惟春秋乎?讥评时弊,而且涉及尊长,这种尴尬乃至于所可能遇到的危险,令其不得不将其意旨隐藏起来。董仲舒在《楚庄王第一》中对孔子的理解应该不错:"义不讪上,智不危身,故远者以义讳,近者以智畏。畏与义兼,则世愈近而言愈谨矣。"于是《公羊传》有"主人习其句读而问其传,则未知己之有罪焉尔"(定公元年),看来孔子精心编码获得了成功。而《公羊传》自问自答,从语言之训诂、技巧之开示,至大义之展现,为读者揭开了这个秘密。

(作者单位:华南师范大学哲学所)

---

① 《史记·太史公自序》,中华书局,1959年,第3279页。

《史记》中的《庄子》

潘大为

《庄子》及庄子，正史始见《史记·老子韩非列传》：

> 庄子者，蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥，然其要本归于老子之言，故其著书十余万言，大抵率寓言也。作渔父、盗跖、胠箧，以诋訾孔子之徒，以明老子之术。畏累虚、亢桑子之属，皆空语，无事实。然善属书离辞，指事类情，用剽剥儒墨，虽当世宿学不能自解免也。其言洸洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰："千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中以自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。"[①]

《庄子》一书（以及其他诸子书），意旨如何姑且不论，毕竟有典有册，考其前后本末，即知流传有绪，不是天书。《史

① 《史记·老子韩非列传》。

记·八书》不录典籍，上录《史记》列传的记载是今人了解汉武时(史迁作书时)《庄子》一书——准确地说是《史记》所云“十余万言”——的面貌的依据。

《史记》列传关注的中心在传主，体例与后世史书的艺文志/经籍志大有不同，但正如清人章学诚所言，[1]此中包含的信息并不局限于体例而能一脉贯通。以“见书不见人”之眼观之，《史记》庄子列传恰是对《庄子》——“十余万言”——的一篇极妙的介绍：

> 庄子者，蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。

作者的名氏爵里和生活时代。

> 其学无所不窥，然其要本归于老子之言。

作者的思想要旨。

> 故其著书十余万言，大抵率寓言也。

篇幅、风格。本句唐人司马贞《史记索隐》[2]（以下简称《索隐》）注：“其书十余万言，率皆立主客，使之相对语，故云偶言……”视“其

---

① 章学诚《校雠通义·卷三·汉志六艺第十三·之三》：“《艺文》虽始于班固，而司马迁之列传，实讨论之。观其叙述，战国、秦、汉之间著书诸人之列传，未尝不于学术渊源、文词流别，反复而论次焉，刘向、刘歆盖知其意矣。故其校书诸叙论，既审定其编次，又推论其生平；以书而言，谓之叙录可也；以人而言，谓之列传可也。史家存其部目于《艺文》，载其行事于列传，所以为详略互见之例也。……《艺文》据籍而纪，其于现书部目之外，不能越界而书，固其势也。古人师授渊源，口耳传习，不著竹帛者，实为后代群籍所由起。盖参观于列传，而后知其深微也。……《艺文》一志，实为学术之宗，明道之要，而列传之与为表里发明，此则用史翼经之明验也。”（章学诚著《校雠通义》未见有单行本，可参看中华书局1994年版章学诚著、叶瑛校注的《文史通义校注》后附，引文见该书第1023～1024页。）

② 本文引《史记》古注两种：唐人司马贞《史记索隐》和唐人张守节《史记正义》，可看《史记》，(汉)司马迁撰、含(南朝宋)裴骃集解、(唐)司马贞索隐、(唐)张守节正义，上海古籍出版社，1996年。

著书十余万言"意即"其书十余万言",这"十余万言"是庄子所著的一本完书,非。史迁"据……诸子百家之书"[1]作《史记》,然而当史迁作《史记》之时,彼"诸子百家之书"尚不是诸子百家之"书"也。列传言诸子著"书"处甚多,以书名、字数、篇目(含篇数和篇名)的有无分类如下:

有仅记书名者:

《管晏列传》(晏子):"太史公曰:吾读管氏牧民、山高、乘马、轻重、九府,及晏子春秋,详哉其言之也。既见其著书,欲观其行事,故次其传。至其书,世多有之,是以不论,论其轶事。"

有记书名、篇数、不记篇名者:

《老子韩非列传》(申子):"申子之学本于黄老而主刑名。著书二篇,号曰申子。"

《孟子荀卿列传》(孟子):"(孟子)退而与万章之徒序诗书,述仲尼之意,作孟子七篇。"

有记字数、篇数者:

《老子韩非列传》(老子):"关令尹喜曰:'子将隐矣,强为我著书。'老子乃著书上下篇,言道德之意五千余言而去。"

有仅记字数者:

《孟子荀卿列传》(荀子):"(荀卿)于是推儒、墨、道德之行事兴坏,序列著数万言而卒。"

有仅记篇数者:

《老子韩非列传》(老莱子):"或曰老莱子,亦楚人也,著书十五篇,言道家之用。"

《孟子荀卿列传》(慎到):"慎到著十二论,环渊著上下篇。"

---

① 《史记索隐》序:"……又其属稿,先据左氏《国语》、《系本》、《战国策》、《楚汉春秋》及诸子百家之书,而后贯穿经传,驰骋古今,错综隐括,各使成一国一家之事。"

有记字数、列举部分篇名者(庄子入此类):

《老子韩非列传》(韩非):"(韩非)故作孤愤、五蠹、内外储、说林、说难十余万言。人或传其书至秦。秦王见孤愤、五蠹之书,曰:'嗟乎,寡人得见此人,与之游,死不恨矣!'李斯曰:'此韩非之所著书也。'……"

《孟子荀卿列传》(驺衍):"(驺衍)乃深观阴阳消息而作怪迂之变,终始、大圣之篇十余万言。"

有仅列举部分篇名者:

《管晏列传》(管子):"太史公曰:吾读管氏牧民、山高、乘马、轻重、九府,及晏子春秋,详哉其言之也。既见其著书,欲观其行事,故次其传。至其书,世多有之,是以不论,论其轶事。"

《屈原贾生列传》(屈原):"太史公曰:余读离骚、天问、招魂、哀郢,悲其志。适长沙,观屈原所自沉渊,未尝不垂涕,想见其为人。"[①]

私人著述始于战国,已为人熟知,[②] 但著述的情形如余嘉锡所说,[③] "古人著书,并无专集,往往随作数篇,即以行世"——上录《老子韩非列传》"秦王见《孤愤》、《五蠹》之书"段内"韩非之所著书"不指《韩非子》而指散篇《孤愤》、《五蠹》即明证——此种别行的散篇,亦即《史记》云诸子著"书"之"书"。是故《史记》"老子乃著书上下篇"、"著书二篇,号曰申子"、"故其(庄子)著书十余万言"等,不指《老子》、《申子》、《庄子》书,而指这种散篇。所以即便其人一生著作不辍,然而著述辑集,亦必"迨及暮年或其身后,乃聚而编定之。其编次也。或出

① "屈原赋二十五篇",《汉书·艺文志》不入《诸子略》而入《诗赋略》。屈原与诸子同时,著述体例(不是文体)可以与诸子互照,故此处一并列出。

② 参看罗根泽著:《战国前无私家著作说》 收入罗根泽著、周勋初编选:《罗根泽说诸子》,上海古籍出版社,2001 年。

③ 语出余嘉锡《古书通例·案著录第一·汉志著录之书名及别本单行》,《古书通例》收入余嘉锡著、周士琦编选:《余嘉锡说文献学》,上海古籍出版社,2001 年版,引文见该书第 200 页。并可参看傅斯年著:《战国文籍中之篇式书体——一个短记》,原文见《中央研究院历史语言研究所集刊》第一本第二分(1930 年),收入傅斯年著、吕文浩选编:《出入史门》,浙江人民出版社,1998 年。

于手定，或出于门弟子及其子孙，甚或迟至数十百年，乃由后人收拾丛残为之定著……秦、汉诸子，惟《吕氏春秋》、《淮南子》之类为有统系条理，乃一时所成，且并自定篇目，其他则多是散篇杂著，其初原无一定之本也”。[①]

由是观之，所谓某子之“书”，本即由后人编成的“某子著述集”，并不是由某作者（某子）造意结构、“有统系条理，乃一时所成，且并自定篇目”的一本著作；造意结构、自成首尾者，仅是在成“书”之前已广布流传、后被收入其“书”作为“书”的组成部分的一篇一章；而篇目的取舍、排列乃至裁剪，从而成“书”的整体面貌——包括“书”名——并不取决于这些篇目的作者，端看编“书”人、传“书”人的眼光与手段[②]（而且这个由散篇编纂成书的过程也未必是一次性的[③]）。故曰“庄子著书十余万言”可，曰“庄子著《庄子》十余万言”则非，余嘉锡“古之诸子即后世之文集”说，即是此意。[④] 司马贞作《索隐》，时在唐开元年间，考《庄子》一书，自《汉书·艺文志》“道家者流”有“《庄子》五十二篇”后，历朝史书《艺文志》（《经籍志》）均有著录，足证成书甚早，流传久远。司马贞将“故其著书十余万言”理解为“其书十余万言”，当是不知史迁据以作庄子列传者，与唐代的《庄子》传本的形貌并不相同，后者虽然其来有自，毕竟是“第二手”下，又翻过数重了。

上述，欲概观某子著述，必待其平生随作随传的散篇辑集为一而后可，而且所得的辑集是相对完全的（但不必定是唯一的）。所得著述辑集的概貌体现为字数与篇数，两项记其一，已说明史迁时已能合某子（传世的）著述而为一观。然而以上《史记》录诸子“书”，记书名

① 语出《古书通例·论编次第三·古书单篇独行之例》，见《余嘉锡说文献学》，第238～239页。

② 参看张舜徽著《群书辨惑二十讲》中第四节《子史标题辨惑》（上）、第五节《子史标题辨惑》（下）。收入张舜徽著、张君和选编：《张舜徽学术论著选》，华中师范大学出版社，1997年版。

② 郑良树：“古籍其实是一种有生命的有机体，在长期的流传过程中，它们是生机蓬勃，有增减的变化，也有衍生异化等的演变；即使已编纂‘定型’的书，也不排除有第二及第三次编辑的可能，把初编未曾搜人的材料，或者初编以后衍生出来的新材料再行纂集。”语出郑良树著《诸子著作年代考》一书的序文（《论古籍辨伪的名称及其意义》），北京图书馆出版社，2001年版，第6～7页。并参看收入该书的《论晏子春秋的编写及成书过程》一文。

④ 参看《古书通例·案著录第一·古书书名之研究》。

者三(《晏子春秋》、《申子》、《孟子》),记书名兼记篇数者二(《申子》、《孟子》),或记字数而不言篇数、或记篇数而不言字数、或字数与篇数并记、然而皆不记书名者十之八九。既已将平生著述合为一观,岂能不题书名?可能是史迁所见的诸子"书",包括庄子的"十余万言"在内,还只是其人著述的初步辑集,尚未由后学"推本其学之所自出,以人名其书",[①] 遑论于一"书"之内甄别为《内》《外》篇——不过书名虽阙,但所得辑集有十余万字之多,一家之学,名下已经蔚然可观了。

又:依史迁说,庄子的著述有十余万字。但今本《庄子》只有七万字左右。而司马贞所见《庄子》虽与史迁所见"书"年代悬隔,然而《索隐》照抄史迁"十余万言"之说而不加置评,莫非司马贞所见的《庄子》传本与史迁所见"书"字数大致不差,面貌较今本更古吗?

作渔父、盗跖、胠箧,以诋訾孔子之徒,以明老子之术。

名篇。上述,史迁未言及庄子著述的篇数;但字数既有十余万之多,合篇数亦不少,设有数十篇,应不为过。但列传言及诸子著述,本意在明其家学而不在遍录其书,故列传所举出的篇目,当是史迁以为最能见其宗旨("其要本归于老子之言")者。唐人张守节《史记正义》(以下简称《正义》)(也作于唐开元年间)云:"此庄子三篇名(指《渔父》、《盗跖》、《胠箧》),皆诬毁自古圣君、贤臣、孔子之徒营求名誉,咸以丧身,非抱素任真之道也。"与史迁所述三篇主旨正同;张守节所据以为《史记》作注的《庄子》传本中的《渔父》等三篇与史迁所见三篇文句是否尽同虽不可知,要亦源出一本。三篇今本《庄子》俱存(《渔父》在杂篇第三十一,《盗跖》在杂篇第二十九,《胠箧》在外篇第十),要亦不差。然而史迁于"十余万言"之中不举今人看重的《齐物论》、《逍遥游》等——或未见,或见而未举,两种情况都说明其时受人(世人和史家)重视的庄学著述与后世不同——而特举《渔父》、《盗跖》、《胠箧》者,为何?傅斯年的解释是:"盖今本庄子乃魏晋间人观念所定(指郭

---

① 余嘉锡《古书通例·案著录第一·古书书名之研究》:"(周秦)古人著书,多单篇别行;及其编次成书,类出于门弟子或后学之手,因推本其学之所自出,以人名其书。"见《余嘉锡说文献学》,第190页。

象定本),太史公时,老氏绌儒学,儒学绌老氏,故此数篇独重。"[1] 判别甚明,但其中尚有一语不能道尽处——

章学诚有言:"学者不可无宗主,而必不可有门户。"[2] ——《史记》时,"世之学老子者则绌儒学,儒学亦绌老子"[3] 者,门户是也;"其学无所不窥,然其要本归于老子之言"者,宗主是也;《渔父》、《盗跖》、《胠箧》之作,欲"以诋訾孔子之徒,以明老子之术",门户是也。《史记》老、庄、申、韩合传,"皆原于道德之意,而老子深远矣"[4],证明史迁眼中的庄子,并不自成一家之法,而以老子之家法为法;既以老子之家法为法,又欲立传勾画其自家面目,则不能不在地表上画线,持宗主以为门户;既持宗主以为门户,那么最能见其面目特征的,并非洋洋洒洒"散道德,放论"[5] 的浮词,而莫过于其著述中持门户之见最深、攻击异端最烈的篇章。亡佚者已无从谈论,遍览今本所存的篇目,《渔父》、《盗跖》、《胠箧》门户之深、攻讦之酷,庶几无出其右,可作辅证。十余万言中独举三篇,并非率尔为之。

但是,既视庄学为老学的附庸,又何必为其强立一传,勾画其并不清晰的"自家面目"?前述,"故其著书十余万言",指明当时附在庄子名下、流传于世的辑集已有十余万字之多,规模和影响不及儒、老,却绝对不是修史者可以忽略不计的小道。但是,如果说时流易趋,《史记》称庄子"其要本归于老子之言"是汉初黄老之学大行之下的自然反映,那么其后《史记》变其宗主为其门户,不论是史迁的独识还是史迁采俗说入己书,都是彼时儒老自悬门户、互相攻讦的偏狭世风的体现。

然而史迁以为最见庄学宗旨者,却是宋以后人眼中《庄子》书最为可疑的篇目。自苏轼《庄子祠堂记》首疑其伪,是非纷纭,余响至今

---

① 傅斯年:《史记研究》,收入傅斯年著、陈克艰选编《史料论略以及其他》,辽宁教育出版社,1997年版。

② 语出章学诚《文史通义·内篇五·浙东学术》。见《文史通义校注》,第523页。

③ 《史记·老子韩非列传》。

④ 《史记·老子韩非列传·赞》:"太史公曰:'老子所贵道,虚无,因应变化于无为,故著书辞称微妙难识。庄子散道德,放论,要亦归之自然。申子卑卑,施之于名实。韩子引绳墨,切事情,明是非,其极惨礉少恩。皆原于道德之意,而老子深远矣。'"

⑤ 同上。

不绝——不是因为《盗跖》等篇文义不明，相互抵牾的理解都可以自圆而并存，而是由于《庄子》篇目参差，而《盗跖》等篇文风刻露，派性鲜明，解释者或弃或取，全无转圜之地。然而，对"十余万言"的成书由来和著作体例尚未辨明，仅从义理或辞章上断其真伪，实难使人心服。上文曾引《老子韩非列传》韩非著书事："……秦王见孤愤、五蠹之书，曰：'嗟乎，寡人得见此人，与之游，死不恨矣！'李斯曰：'此韩非之所著书也。'……"可见诸子的著述不独写成后以散篇流行，而且传世的散篇亦不题作者的姓名（章学诚："此见古人无意为标榜也。"[①]）；作者的姓名并传其书者亦往往不晓，唯近者知之。然则后来辑集某子著述合为一观者，又焉知此种不题作者姓名而传云某子所作的散篇确系此子所著？漏取和误收已经难免，后世复将此种不纯的辑集一概题云"某子书"，以为书中的内容尽出其人，又误。

然而此间更有不可以真伪论者：

"古人著书，不自署姓名，惟师师相传，知其学出于某氏，遂书以题之，其或时代过久，或学未名家，则传者失其姓名矣。即其称为某氏，或出自其人手著，或门弟子始著竹帛，或后师有所附益，但能不失家法，即为某氏之学。……自汉武以后，九流之学，多失其传。文士著书，强名诸子，既无门徒讲授，故其书皆手自削草，躬加撰集。盖自是而著述始专……后人习读汉以后书，有因《隋志》于古书皆题某人撰，妄求其人以实之，遂谓古人著书，亦如后世作文，皆必手著。于其中杂入后人之词者，辄指为伪作，而秦、汉以上无完书矣。不知古人著述之体，正不如是也。"[②]

上述，司马贞把史迁"其著书十余万言"理解为"其书十万余言"，反映出唐人对上古人著作体例已然隔膜；史迁汉初人，所见被认为是庄子著述的庞大辑集未必尽是庄子的亲作，然而并不辨其中孰出庄子、孰出庄子后学、孰出后人附会依托，一笔记云"故其（庄子）著书十余万言"者，可见史迁时诸子家学传承已然不明，人于所见诸子书，亦

---

① 章学诚《文史通义·内篇四·繁称》："古人著书，往往不标篇名，后人校雠，即以篇首字句名篇；不标书名，后世校雠，即以其人名其书。此见古人无意为标榜也。"见《文史通义校注》，第395页。可参看《古书通例·案著录第一·古书不题撰人》、《辨附益第四·古书不皆手著》，见《余嘉锡说文献学》，第182页以下、第259页以下。

② 语出《古书通例·辨附益第四·古书不皆手著》，见《余嘉锡说文献学》，第259页。

已不知其由来。但是,在史迁为不知、不辨、颠倒错乱亦不为怪者,在今人却正不可不知、亦不可不辨。而且不以真伪论其书,不等于不必问其书变化由来、不辨书中诸篇之所从出。[①] 章学诚有所谓"一人之史":"有一代之史,有一国之史,有一家之史,有一人之史……集之始于流别也,后人汇聚前人之作,欲以览其全也。亦犹撰次诸子,即人以名其书之意也。诸子之书,载其言并记其事,以及他人之言其言者,而其人之全可见也。" [②]既收其人手著,又录弟子门人所记其人言行,并录人后学发挥之作,从而,被史迁认作是"其(庄子)著书十余万言"的辑集,不仅不是一本"庄子写的书",而且也不是"庄子著述集",反而更像是一本"有关庄子的书",一本"庄子著述和研究资料合集"。由此将史迁眼中与宋人眼中《盗跖》等篇的两种面目重新看过,正中章学诚所道:"庄周《让王》、《渔父》诸篇,辨其为真为赝,屈原《招魂》、《大招》之赋,争其为玉为瑳。固矣夫! 文士之见也。"[③]

畏累虚、亢桑子之属,皆空语,无事实。

本句是难句。"畏累虚、亢桑子"歧解有二:一说指篇名"《畏累虚》、《亢桑子》",如清人俞正燮;[④] 一说指庄书中的人物(或地点),如唐人张守节(说见后)。二说暗通之处在于章学诚所说:"古人著书,往往不标篇名,后人校雠,即以篇首字句名篇。"[⑤] 亦即史迁所见"十余万言"中不但有关于"畏累虚、亢桑子"的内容,而且这些内容可

① 参看郑良树《诸子著作年代考》一书的序文(《论古籍辨伪的名称及其意义》)和后记,北京图书馆出版社,2001年版。

② 语出章学诚《文史通义·内篇四·说林》,见《文史通义校注》,第348页。

③ 同上。

④ (清)俞正燮《癸巳存稿·庄子司马彪注集本跋》:"庄子,《史记》言其著书十余万言,其篇目有《渔父》、《盗跖》、《胠箧》、《畏累虚》、《亢桑子》。"下文又有"今知所阙十九篇目,《畏累虚》、《惠施》、淮南王《庄子略要》而已"似以《亢桑子》即今本《庚桑楚》。见《癸巳存稿》卷十二。俞正燮《癸巳存稿》海南国际新闻出版中心《传世藏书·子库·文史笔记》有收入。

⑤ 语出《文史通义·内篇四·繁称》,见《文史通义校注》,第395页。

能分别处在两个篇目的开头，故人能“取篇首二字为其题目”[①] ——本句“畏累虚、亢桑子”如指篇名，则说明史迁所见“十余万言”在《渔父》、《盗跖》、《胠箧》外，又有《畏累虚》、《亢桑子》篇。

本句《索隐》注：“按《庄子》，畏累虚，篇名也，即老聃弟子畏累。”可知司马贞据以为《史记》庄子列传作注的《庄子》传本中有《畏累虚》篇，该《畏累虚》篇有关于“老聃弟子畏累”的内容，此其一。司马贞并认为列传“畏累虚”指《畏累虚》篇，此其二。今本《庄子》无《畏累虚》篇，仅《庚桑楚》篇（杂篇第二十三）首句“老聃之役有庚桑楚者，遍得老聃之道以北居畏累之山”留有痕迹，且已变人名（“老聃弟子畏累”）为地名（“畏累之山”）。而今本《庚桑楚》文中的人物“庚桑楚”（“庚桑子”），在《索隐》注中也可窥见一斑：“亢音庚。亢桑子，王劭本作‘庚桑’。司马彪云：‘庚桑楚，人姓名也。’”

列传“畏累虚、亢桑子”并列，或同指庄子著述篇名，或同指“十余万言”中的虚构人物（地点），二者必居其一，断无“畏累虚”是篇名而“亢桑子”是“人姓名”的道理。如果司马贞所据《庄子》传本在《畏累虚》篇外，又有《亢桑子》（或《庚桑》）篇，则司马贞不但无理由不认为《史记》文中的“亢桑子”（“庚桑”）同样地是指《亢桑子》（或《庚桑》）篇，而且无理由不效仿前例自行注明。然而，《索隐》明言“畏累虚，篇名也”，对“亢桑子”却只列举异本（王劭）他说（司马彪）而无自注——不仅如此。司马彪注本《庄子》今不传，看唐初人陆德明《经典释文·庄子音义·杂篇庚桑第二十三》[②]（以下简称《释文》）篇名下陆氏自注：“以人名篇，本或作庚桑楚。”“老聃之役”《释文》注：“司马云：‘役，学徒、弟子也。’”“庚桑楚”注：“司马云：‘楚，名。庚桑，姓也。太史公书作亢桑。’”注中“司马”即司马彪。司马彪说“太史公书作亢桑”，意谓《史记》庄子列传“畏累虚、亢桑子之属”中的“亢桑子”即“庚桑”，指人名——将《索隐》引司马彪注与《释文》引司马彪注对看，不但没有丝毫迹象表明司马贞据以为《史记》庄子列传作注的《庄子》传

① 成玄英《庄子序》：“《内篇》理深，故每于文外别立篇目，郭象仍于题下即注解之，《逍遥》、《齐物》是也。自《外篇》以去，则取篇首二字为其题目，《骈拇》、《马蹄》之类是也。”见（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，北京，中华书局，1961年。

② 《经典释文》多散入后人注本的诸子书。单行本可看中华书局1983年版。

本中有《亢桑子》(或《庚桑》)篇,而且没有丝毫迹象暗示司马贞将《史记》庄子列传"亢桑子"三字理解为篇名,此其三。然而《索隐》称"畏累虚"是篇名后又云"即老聃弟子畏累",复引司马彪"庚桑楚,人姓名也"说注列传"亢桑子"三字,能否猜测,司马贞所据《庄子》传本中无"亢桑子"而有"庚桑楚",而且有关虚构人物"老聃弟子畏累"和"庚桑楚(亢桑、亢桑子、庚桑)"的记载,是同在传本——由司马贞引司马彪《庄子》注可知司马贞曾见司马彪《庄子》注。看《释文》"畏垒"二字别注,"垒"字下有:"崔本作累……李云:'畏垒,山名也。或云在鲁。又云在梁州。'"与今本《庄子》"畏累之山"说合,与司马贞"老聃弟子畏累"说大异。司马彪《庄子》注,《释文》"畏""垒"二字下无,但"老聃之役"、"庚桑楚"以下多有称引,司马贞据以为《史记》庄子列传作注的《庄子》传本,当不是司马彪注本——的《畏累虚》篇中? 此其四。

再看本句张守节《正义》注:"《庄子》云:'庚桑楚者,老子弟子,北居畏累之山。'……此篇寄庚桑楚以明至人之德,黼生之经,若槁木无情,死灰无心,祸福不至,恶有人灾。言庄子杂篇《庚桑楚》已下,皆空设言语,无有实事也。"引文出自《庚桑楚》篇,字句与今本《庚桑楚》篇首略同,而且张氏所见《庚桑楚》篇也在《杂篇》内,与今本《庚桑楚》篇同,此其五。

《正义》引《庚桑楚》篇本文注本句,但对《庚桑楚》篇本文"庚桑楚者,老子弟子,北居畏累之山"的"畏累之山"和"庚桑楚"如何化为本句的"畏累虚"和"亢桑子"却语焉不详,对《索隐》所说的"亢桑子"、"庚桑"以及《索隐》引司马彪"庚桑楚"之间的异同更无所论及;《索隐》详解"畏累虚"、"亢桑子",但《索隐》说"亢桑子"极小心,一若司马贞据以为《史记》庄子列传作注的《庄子》传本中并无"亢桑子"三字,称"畏累虚"出自篇名后,又有"老聃弟子畏累"一说,孤文单证,不可理喻——是司马贞务求详赡而张守节仅观其大略,还是二人所据《庄子》传本不同? 抑或二人分别为之作注的《史记》传本文字有歧异? 如果前文司马贞所据《庄子》传本中关于"庚桑楚(亢桑、亢桑子、庚桑)"和"老聃弟子畏累"的记载同在《畏累虚》篇中的猜测可以成立,那么由司马贞所据的《庄子》唐代传本揣测汉初人史迁所见的"十余万言",《史记》"畏累虚、亢桑子",可能仅指同见于史迁所见《畏累虚》篇之内的虚构人物,而不指《畏累虚》篇和《亢桑子》篇。至于司马贞

所据《庄子》传本的《畏累虚》篇与张守节所据《庄子》传本的《庚桑楚》篇又相去几何，是否俱是今本《庚桑楚》篇的前身，不详。无论如何，“畏累虚”、“亢桑子”与《渔父》等三篇一样，在史迁眼中代表了“十余万言”的风格。然而从汉初人眼中最见庄学风格的“畏累虚、亢桑子之属”到今本《庄子》杂篇中的粲然遗迹（看前引《庚桑楚》篇本文）路途漫长，司马贞、张守节所据的《庄子》唐代传本与史迁所见的“十余万言”相去几何，已不能得知。而司马贞的《畏累虚》篇和张守节的《庚桑楚》篇，都作为历史中闪现的遗踪片影，反映出史迁所见的“十余万言”作为“有生命的有机体”（郑良树语）在后世的流行变迁。

然善属书离辞，指事类情，用剽剥儒墨，虽当世宿学不能自解免也。

作者其学在当时诸子之学中的位置。

其言洸洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。

作者其人在当时现实社会中的位置。以下并举作者一事为例。

楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，重利，卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中以自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”

牺牛孤豚（犊）故事，见今本《庄子·杂篇列御寇第三十二》：“或聘于庄子，庄子应其使曰：‘子见夫牺牛乎？衣以文绣，食以刍菽。及其牵而入于太庙，虽欲为孤犊，其可得乎！’”惟文字简繁有别，可知史迁立言有本——并且凡《史记》庄子列传拈举者，均在今本《外》、《杂篇》之内。但本段《正义》注：“《庄子》云：庄子钓于濮水之上，楚王使大夫往，曰：‘愿以境内累。’庄子持竿不顾，曰：‘吾闻楚有神龟，死二千岁矣，巾笥藏之庙堂之上。此龟宁死为留骨而贵乎？宁生曳尾泥中

乎?'大夫曰:'宁曳尾涂中。'庄子曰:'往矣,吾将曳尾于涂中。'与此传不同也。"并不说牺牛孤豚故事的出处,反而引述《庄子》中情节雷同的神龟故事与列传的记载对照,当是张守节所据以为《史记》列传作注的《庄子》传本中,并无史迁记载的牺牛孤豚故事,故举其所见《庄子》传本中最为接近的故事备考。《正义》所举神龟故事见今本《庄子·外篇秋水第十七》:"庄子钓于濮水,楚王使大夫二人往先焉,曰:'愿以境内累矣!'庄子持竿不顾,曰:'吾闻楚有神龟,死已三千岁矣,王巾笥而藏之庙堂之上。此龟者,宁其死为留骨而贵乎?宁其生而曳尾于涂中乎?'二大夫曰:'宁生而曳尾涂中。'庄子曰:'往矣!吾将曳尾于涂中。'"与《正义》引文略同。吴承仕曰:"庄生对楚使,谓死而留骨,不如生而曳尾,文见《至乐》篇。(按:文在《秋水》篇。吴说误。)而牺牛孤犊之喻,乃所以辞国之聘,事异而辞指大同,故史公并为一谈,要之皆寓言也。"[①] 史迁裁剪庄子故事入其书,但取精神,改写润饰在所不免,两个故事"事异而辞指大同"、"要之皆寓言也",极是,但此故事与彼故事毕竟各有出处,历历如上,"一字片言,必标所出"[②],不可不辨。

① 吴承仕:《经典释文叙录疏证》,中华书局,1983年版,第161页。

② 章学诚《文史通义·内篇·说林》:"著作之体,援引古义,袭用成文,不标所出,非为掠美,体势有所不暇及也。亦必视其志识之足以自立,而无所藉重于所引之言;且所引者,并悬天壤,而吾不病其重见焉,乃可语于著作之事也。考证之体,一字片言,必标所出。所出之书,或不一二而足,则必标最初者。乃是慎言其余之定法也。"见《文史通义校注》,第349页。

历史指令哲学

——修昔底德《波罗奔尼撒战争史》中的“希望”和“言辞”初考*

林国华

普罗米修斯授人类以火种和生活的技艺，人类和诸神的父亲宙斯为人类设计了不幸和悲哀以为惩罚。他吩咐著名的赫淮斯托斯把水土掺和，创造了一个模样（eidos）酷似永生女神的美丽少女。宙斯命令明眸女神雅典娜给她穿衣，美惠三女神和劝说女神给她戴上金项链，发鬟华美的时序女神在她头上饰以献花；宙斯又命令金色的阿佛洛狄特在她身上洒满优雅的风韵、恼人的欲望和倦人的操心；命令神使赫尔墨斯赐给她谎言、一颗不知羞耻的心灵和欺诈的天性（physis）。宙斯名之为“潘多拉”，意思是：奥林匹斯山上的所有神灵都送给她一件礼物，作为食五谷为生的必死人类的祸害。诸神之父宙斯指派诸神的信使赫尔墨斯把潘多拉送给埃比米修斯。普罗米修斯曾经嘱咐埃比米修斯永远不要接受宙斯的礼物，以免给人类造成祸害。埃比米修斯

---

* 本文尝试针对古希腊政治史家修昔底德的《波罗奔尼撒战争史》提供一项“文学式”的解读，以证“诗”和“史”的古代亲缘。修昔底德原文的引证全部根据 Crawley 译本，间或参考 Hobbes 中古英译。两种本子均采用古代注疏家确定并古今通行的标准页码，例如“VII. 20. 2”表示修昔底德原文第 7 卷第 20 章第 2 节。本文中的引文全部采用此种页码。部分句子参考了 Gomme 四卷注本。

没有考虑普罗米修斯的叮嘱,接受了潘多拉。手执魔瓶的潘多拉揭开瓶盖,让诸神赐予的礼物飞向大地,给人类制造了无数的灾难,唯有希望(elpis)留在瓶底。等到后来一万种不幸漫游人间的时候,埃比米修斯才领会了普罗米修斯那句叮嘱的含义,但为时已经太晚了:"希望"已经深深地嵌进了不幸的人世,而"流言"(pheme)也遍布大地,并覆盖了海洋。

在斯巴达召开的第二届波罗奔尼撒联盟大会上,心怀嫉妒的科林斯人被激荡在雅典帝国子民胸中那"永不止息的新鲜希望"搞的很不舒服(I. 70. 7)。于是在他们向与会盟国代表发表的一篇旨在蛊惑对雅典作战的长篇演说中,科林斯人针对雅典人的性格做出了一个流传千载的著名判断:雅典人生来就是操劳不安的,他们也不会让邻人安宁(I. 70. 9,比较 II. 38)[①]。"不安"(restlessness)因此似乎成为"希望"的另一个名称:当安宁之际,希望也就干枯凋萎而去(VI. 18. 6~7)。修昔底德书写的是战争,而战争或许是人世里最高形式的"不安",甚至是"不安"的范型本身(参 I. 2~18,"考古"部分)。因此,从另--种意义上看,《波罗奔尼撒战争史》(以下称"《历史》")是一部关于"希望"的古书。

战争发生在人世中。人不仅敏于行动,而且还尚言辞。"历史"的任务正在于将人的行动和言辞回忆起来并编撰成书。在修昔底德的回忆和书写中,他一再以可疑的形式来表现人类的言辞。例如:诗人的夸张(I. 21. 1)、埋怨(I. 23. 5,passim)、神启(I. 25. 2)、控诉(I. 84. 2)、预言(II. 8. 2,passim)、诱人的言语(V. 85. 1)、似是而非的借口(V. 89)、谎言(VI. 12. 1)、奉承(VI. 72. 2)、祈祷(VI. 32. 2)、圣咏(VI. 32. 2)、溢美的宣讲(VI. 83. 2)、谴责(VII. 75. 2)、诅咒(VII. 75. 7)、口令(VII. 44. 5)、军歌(VII. 44. 5)、政治口

① 比较品达(Pindar)《德尔菲颂诗》(Pythian Odes)8. 1~4 和圣经旧约《以赛亚书》30:15~16 以及《波罗奔尼撒战争史》卷 5 末尾的"米洛岛对话"关于对"不安"和"不正义"之间的亲缘关系的论述。有趣的是,荷西俄德在《劳作与时日》(254~261)中所刻画的正义女神(Dike)的性格也是"不安"。犹太古哲、亚里山大的斐洛(Philo of Alexandria)在对"摩西十诫"后五诫的疏义中(De Decalogo, XXXIII. 177[Loeb Classical Library])也以荷西俄德式的语言讨论了暗藏在希伯莱圣典中的"正义"的"不安"品质。

号(VIII. 89. 3)、卜辞(passim)咕咕哝哝(VIII. 91. 1),等等,不一而足。这样,通过将人类的言辞表现为如此种种古怪不堪的样态,修昔底德似乎意在提醒我们注意那深嵌在人类言辞深处的虚幻品质[1]。"虚幻"不仅仅是言辞的一项品质,这种品质同样也被"希望"所分有。在《历史》中,通篇看来,"希望"和"言辞"二者紧密勾连。拙文的意图即在于就这一议题提供一项初步观察。

对于希腊人而言,希望(elpis)并不是一个好东西。根据诗人们的意见,它是诸神为人类打造的不祥礼物,是留在潘多拉盒子里最后的恶[2]。它曾经被指斥为"人间的诅咒,陷万国于囹圄"[3]。历史家修昔底德似乎认同诗人们的这类盛行于世的说法(logoi)[4]。按照他的意思,希望是不确定的(II. 24. 4);它有别于人们生存其中的现实状况,但人们却常常混淆二者(III. 38. 7);它紧随贪婪而生(III. 45. 5);它是危险时刻的安慰者(V. 103. 1);它尤其是无知的结果(I. 32. 4~5):科西拉人曾经拒绝与任何国家联盟,希望他们的中立政策能够使他们免除由盟国带来的风险。后来迫于科林斯人的压力,他们方才意识到他们的判断失误了;中立政策只不过证明了他们的脆弱、荒唐;中立的希望给他们带来了毁灭。后来的事态表明,科西拉人的失误源于他们对一个基本的国际关系常识的无知:中立的基础是实力。换言之,只有强者才配谈论和寻求中立(V. 97、比较 III. 58. 1、V. 84. 2、V. 94~5、V. 111. 4、VI. 80. 1~2)。

与"希望"比较,人类的"言辞"对修昔底德而言并非没有问题。修昔底德认为言辞蛊惑人心(III. 38. 2);它贿买不应得的希望(III. 40. 1);它撒谎(III. 43. 2);它粉饰太平,掩盖不义和不幸(III. 67.

---

① 与修昔底德在其历史作品中没有一处提到哲人一样,哲人的言辞(logos)在这部伟大的作品中似乎也从来不曾出现。我们应该叹服历史家在哲学面前的沉默,而沉默或许表示了不以为然。比较苏格拉底的弟子色诺芬《希腊史》(Hellenica)对哲学的沉默和马基雅维里对意大利文艺复兴时期柏拉图学园创始人费齐诺(Marsilio Ficino)在马氏《佛罗伦萨史》中的角色分配(比较诗人但丁同样的情形)。另参柏拉图在《理想国》496c~e处对"檐下避雨的哲人"形象的著名讨论。

② 荷西俄德:《劳作与时日》第95~100页。

③ 欧里庇德斯:《祈愿人》第480~481页。

④ 据拉尔修(Diogenes Laertius)在《古代名哲传》(Lives of Eminent Philosophers) V. 18 的记载,作为哲人的亚里士多德也持有相同的见解:希望是醒着的梦。

6);它生性脆弱,时刻等人操控(III. 82. 4);它行奴役(V. 111. 3);它时而竟会胆怯得哑口无言(VI. 24. 4);它阳奉阴违,笑里藏刀(VI. 77. 2);它认友为敌,认敌为友(VII. 44. 5);它制造邪恶的预言以颠覆国家(VII. 50. 3~4);它不但祈祷,而且诅咒(VI. 32. 2, VII. 75. 7);它是如此的丑陋,以至于伯里克利(Pericles)在对雅典女人的演说中宣称女人最大的美德的标志就是远离流言,尽可能不被谈论,不管是溢美还是诟病(II. 45. 2)[①];最后,它以假乱真(I. 32. 6,Hobbes 译文)。言辞与真相之间的龃龉早早地就出现在《历史》的开端:"关于这部《历史》中的演说辞(logoi)……一字不落地将之记录下来是困难的……因此,我的方法是让演说人的言辞尽可能与其历史情境两相匹配"(I. 22. 1)。言辞取决于情境,知其然并非意味着知其所以然。

言辞欺人,而希望惑人。古谚有云:"人以群分,物以类聚。"言辞和希望这两个高超的骗子似乎也两相友爱,形影不离:为了鼓动波斯国王征服希腊的伟大希望,特米斯托克利斯(Themistocles)不得不首先精通波斯语(I. 138. 1~2)[②];普拉提亚人在斯巴达侵略军面前的演说深刻地决定了前者的生的希望,以至于演说结束之时就是普拉提亚人的灭顶之日(III. 59. 3,比较 III. 49. 4,IV. 17. 1~3)。言辞与希望二者有时也有磨擦:在皮洛斯(Pylos)危机之后,重创之下的斯巴达人为了劝勉雅典人节制其过度的希望,派使节到雅典发表了一篇长篇演说,以至于糟蹋了斯巴达人寡言少语(Laconic)的美名(IV. 17. 1~3)。对言辞与希望之间的不睦,雅典老将军尼西两斯(Nicias)更有切肤之痛的体认(VI. 9. 3,VII. 8. 2)。

---

① 比较荷西俄德《劳作与时日》第 760~64 页、参荷马《伊里亚特》VI. 342~358 希腊美女海伦著名的幽怨申白。

② 聊举一例以示言辞与希望的复杂瓜葛:当罗马尚处在襁褓中的时候,这个民族的精英阶层暗暗地掌握了希腊语文,他们不是为了研究希腊的哲学,而是为了借鉴希腊的制度。希腊语文深深地参与了罗马伟大的政治及军事希望。前 146 年后,罗马攻克希腊世界的最后堡垒科林斯,统一地中海,日薄西山的希腊精英们至此才开始吃力地学习拉丁语文。罗马人从前用希腊文实现了一个伟大的希望;拉丁文现在又能给希腊人什么回报呢?以希腊文撰述罗马历史、探究罗马伟大的秘密的希腊骑兵将领、大史家波利比乌(Polybius)可能最清楚这个问题的答案。

在关于密提林人问题的辩论中，言辞和希望的亲缘在雅典鼓动家克里昂(Kleon)对修辞的诟病中遭到了雄辩的抨击(III. 37. 8)。修辞被指认为智者的诡辩，它把人诱入希望，使人疏于理解他们生于其中的现实状况。克里昂指控被修辞蛊惑的民众是"耳朵的奴隶"，他们更多的像是修辞家的听众，而不是城邦的咨议(III. 38. 7)。以城邦的咨议对峙修辞家的奴隶，克里昂似乎摒弃了修辞的礼赞功能，而诉诸其政治商议功能。然而，克里昂遭到《历史》一书中身份最为神秘的戴奥多图(Diodotus)的成功驳斥(III. 42 ~ 48)。按照戴奥多图，克里昂以酷刑制裁反叛同盟密提林人的主张是对"正义"(dike)的诉求，它旨在将城邦的议事会转变成法庭，从而违背国际政治的根本原则：国际政治的根本原则不是正义，而是利益。严厉制裁密提林人或许合乎正义，但不符合雅典人的利益。城邦议事会是政治性的，不是法律性的，它应该以雅典人的利益为首要考虑，克里昂的正义诉求与此龃龉难通。戴奥多图的演说让当代最深邃的政治哲学家施特劳斯(Leo Strauss)深为叹服，称其为《历史》中最具"魔鬼品质"的一篇演说[①]。戴奥多图凭这篇演说成功地说服了雅典议事会，使后者放弃了克里昂的严酷制裁方案，密提林人终得以逃脱种族灭绝之大难。戴奥多图似乎以温情战胜了克里昂的冷酷，然而，事实并非如此。戴奥多图的演说透露了一个更为冷酷的信息：在政治领域，没有"正义"的位置。正是这个信息成就了戴奥多图的"魔鬼品质"。

正是戴奥多图最恰切地捕捉到了言辞和希望的亲缘的深刻意义，也是他为这一亲缘提供了一项有力的辩护："那些主张言辞不应该成为行动的导师的人是……没有脑子的人。之所以没有脑子，是因为他们以为他们可以用言辞(arguments = logoi)以外的手段去证明变换不定的未来"(III. 42. 2，着重部分取自霍布斯译本)。戴奥多图暗示，通过证得隐藏在希望领域中的"未来"，言辞堪为人们行动的导师。言辞因而成为表述希望的工具。从言辞中产生出关于希望(未来)的知识。不难发现，在戴奥多图的论证中，隐藏着一个荷西俄德(Hesiod)记在《劳作与时日》(40 ~ 47)中的古训：去劳作就是去成

① Leo Strauss，"对修昔底德《历史》中诸神的初步考查"，Studies on Platonic Political Philosophy，Chicago，1989。

为人;劳作是属人的行动;正是因为劳作的需要,人才需要希望,因为劳作取决于冬去春来往复不绝的时日,而时日正构成了未来。可是,荷西俄德说,未来由于被神指令,它对普通人而言终究是个秘密。破解这个秘密的东西就是言辞,而且是缪斯女神授以王冠的言辞,因而是诗人－立法者的言辞、国王般的言辞(sovereign logoi)[①]。——"记住来自宙斯的时日",正义国王的朋友、缪斯女神卡丽奥佩这样叮嘱手执牧杖的荷西俄德,"把它们用恰当的言辞告诉你的奴隶们"[②]。荷西俄德的诗就是这样记载着一个有智慧的人,他受到神的启示,用缪斯女神馈赠给他的言辞谈唱隐藏在时日里有关未来的秘密真理。我们禁不住要追问:在修昔底德的《历史》中,是否同样也有一个有智慧的人用他的"王者言辞"(sovereign logoi)悄悄表述着包裹在未来时日中的真理呢?这个问题在雅典"第一公民"、伟大的政治军事领袖伯里克利去世以后变得极其迫人(I. 139. 4)。我们也禁不住要问:戴奥多图是否就是伯里克利之后最有智慧的人?修昔底德让戴奥多图突然出场,把一篇具有"魔鬼品质"的演说塞进他的嘴巴里之后,又让他突然从《历史》中消失,再不见丝毫踪影。通过对鼓动家克里昂的驳斥,戴奥多图的出场似乎专门为了确证并挽救言辞和希望的古代亲缘。然而,他的匆匆退场似乎又确证了《历史》永远丧失了有智慧的人。由于这一丧失,言辞和希望的伟大亲缘必然面临着被扭曲乃至被破坏的危险;言辞和希望也将分别历经各自的磨难。要想看到这一点,只需比较恢弘大度的伯里克利如何用理智清明的言辞为雅典的帝国希望提出辩护(II. 43. 5,II. 61. 1),以及老气横秋的尼西阿斯是如何用垂头丧气的言辞把亚西比德(Alcibiades)的少年希望大加贬损(VI. 13. 1)。毫不奇怪,修昔底德为什么让斯巴达国王

---

① "立法"作为一种"君王般的"言辞在《劳作与时日》中首先得到诗化表达,柏拉图在《政治家》259a～260e 和 303d～305e 处,以在《巴门尼德》中预告的"二分法"予以精致的哲学分殊。这一思想直接被后世的亚里士多德写进《尼可马各伦理学》开篇(1093a27)。近代的卢梭在构造其"主权"(sovereign)理论时更是对此思想迷醉不已,《社会契约论》中四次对柏拉图的引证(其中包括一次在罗马暴君卡里古拉的名义下的隐讳引证)皆涉及《政治家》中的上述文字。笔者短文"论《社会契约论》对柏拉图的四次引证"(未刊稿)对此略有讨论。另参柏拉图《尤西狄摩》(Euthydemus)288a～292e。

② 荷西俄德:《劳作与时日》765～66,比较 769 和 27、44、214、275、286,尤其是 821～828(!)。比较修昔底德:《历史》I. 123. 1。

阿基达马斯(Achidamus)对峙伯里克利(I. 84. 4.),让亚西比德对峙尼西阿斯(VI. 18. 6~7)。

有智慧的人不在了,希望将被那些"没有脑子的人"来表述。安菲古城的被掳重创了雅典帝国。雅典的一些盟国在斯巴达将领布拉西达(Brasidas)"魅惑的"和"虚假的"言辞的左右下,以为雅典自此将一蹶不振,便开始图谋造反。然而,它们太小看伟大的雅典了。它们对雅典帝国的巨大潜能毫无感知。它们要等到雅典甚至在历经西西里的灾难、优卑亚的失落以及血腥的内乱等等磨难之后仍然能够顽强地建立起一套当世"最佳政制"的时候,才在目瞪口呆之际学会正视这个强大得不可思议的帝国(VIII. 97. 2,比较 I. 70. 7)。对这些无知的反叛盟国,一贯不动声色的修昔底德似乎很难克制住自己的轻蔑!他这样论道:"真的,它们在对雅典实力的评估中犯下的错误太大了……它们的判断不是基于稳健的预测,而是瞎了眼的一相情愿;人类的习性就是宁愿把自己的心愿委托给三心二意的希望,而不惜用君王般雄辩的言辞(sovereign logoi)把己所不欲的东西丢弃一旁"(IV. 108. 4,比较 VIII. 24. 3~5 记载的情形相似的开俄斯叛乱)。

修昔底德以波罗奔尼撒战争史为契机探究人性的秘密,并似乎志在将这项探究表述成一部人性的悲剧,而这部人性悲剧里的"悲剧过失"(harmatia)正是植根于人性深处的三心二意的希望①。在上述对雅典的反叛盟国的回忆中,修昔底德精致地提示了言辞和希望的紧密勾连。然而,遗憾的是,此处言辞和希望的秩序恰恰颠倒了古代的(荷西俄德式)的格局:昔日曾位居君王贵位并指令希望的言辞如今成了可怜的卑女,为三心二意的希望清扫危险的道路(比较 VI. 24. 4 和 III. 42. 4 两处极富提示意义的文本)。如今的情形不再是人们按照言辞的指令去表述希望,而是恰恰相反,希望表述言辞。

在卷 5 末尾的"米洛岛对话"里,颠倒了言辞与希望的古代秩序的这一蠢行得到了脍炙人口的演示。米洛岛人是不折不扣的弱者(V. 103. 2),但是他们怀揣着一个很了不起希望:在这场席卷整个希腊世界的战争中保持中立,尽管野心勃勃的雅典军队已经涌向他

---

① 笔者认为,"希望"作为人性悲剧中的"悲剧过失"早在荷西俄德笔下已经由"埃比米修斯(Epimethius)的过失"神话精致无比地提示到了。参《劳作与时日》第 60~105 页。

们的前大门(V. 84. 2,V. 94、V. 97)。在雅典人面前,米洛岛人除了"言辞"之外没有丝毫其他讨价还价的能力。雅典人警告他们说"希望"是个昂贵的东西。言外之意就是:你们米洛岛人买不起(V. 103. 1,比较 III. 40. 1)。可是,米洛岛人并不就此草草认命,他们操起了仅有的武器——言辞与雅典人谈判,修昔底德以"对话"的戏剧文体予以记述。米洛岛人率先诉求"正义"(right),但被雅典人干脆地以对"武力"(might)的诉求所驳斥(V. 86)。这次交锋明显预示了后世柏拉图记录在《高尔吉亚篇》里的雅典青年卡里克勒(Kallikles)臭名昭著的命题:"正义"是弱者的习俗性的武力(conventional might),而"武力"则是强者的自然性的正义(natural right)。在修昔底德《历史》中的所有"弱者"里,只有西西里岛的叙拉古青年将军赫摩克拉底(Hermocrates)一个人洞察了"正义"和"武力"的虚幻品质(IV. 62. 3,比较 III. 84. 3 处修昔底德对"正义"的直率评论)。受到雅典人的驳斥后,米洛岛人放弃"正义修辞",转向更加"虚幻缥缈"的"神学修辞",希望神赐给他们幸运(fortuna),因为他们是正义的(V. 104)。仔细辨认,米洛岛人的这种粗陋的"神义论"只不过是他们先前被驳斥的"习俗正义论"的乏味的神学翻版。面对米洛岛人的执拗,雅典人在无奈之下被迫发表了一篇稍长的演说,向米洛人讲解雅典人自己的"神义论",亦即雅典人是如何表述神的(V. 105. 1~2)。仔细辨认,雅典人的神义论无非是他们先前用来教训米洛岛人而炮制的"自然正义论"的修正(参 V. 89):按照雅典人的神义论,尽可能在"自然"能力所许可的程度以内去进行统治,这对人对神都是正义的(V. 105. 2)。就这样,"力"(might)又一次摧毁了"义"(right)。

雅典人和米洛岛人对神所发表的演说(logoi)表明两者在神的问题上存在着根本的差别。这个差别进一步表明了一个更为根本的事实:在神本身与人对神的表述二者之间永远存在着深刻的差别。换言之,人对神的任何表述永远不等于神本身;对于存在于历史中的人来说,他们能够拥有的是且只是前者,比如,种种预言、启示、占卜、"神学"等等(V. 103. 2)。这样,我们可以推论,米洛岛人把正义归于神,这只不过是米洛岛人自己对神的一种表述而已,说得不客气的话,这无非是米洛岛人自己的属人的策术和诡计,一种不自然的习

俗。米洛岛人向正义之神的诉求就像尼采曾经挖苦过的“学者”一样:挖出来的其实是他们埋进去的。雅典人借助再简单不过的“自然法”或“常识”轻而易举地摧毁了米洛岛人陈腐不堪的神学辩辞[①]。最后,呼告无门的米洛岛人把求救的目光转向斯巴达人。作为斯巴达人的“老朋友”,雅典人深谙他们在正义大度的名声下掩盖着的自私自利的恶劣品性。这一品性曾经葬送了众多将希望寄托在斯巴达从来不准备兑现援助诺言之上的国家(I. 65. 1,I. 69. 6,III. 14. 1,III. 57. 4,IV. 108. 6,比较 VI. 18. 2 亚西比德关于雅典人如何以对外援助为经营帝国的技艺的演说。比较波斯将军波桑尼亚在 I. 130 处的行动和斯巴达将军布拉西达在 IV. 85~87 处的演说)。现在,执拗的米洛岛人仍然把微薄的希望寄托在斯巴达人身上,不耐烦的雅典人懒得多费口舌,迅速举兵将米洛岛人变成了自私自利、言而无信的斯巴达人的又一个愚蠢的牺牲品(V. 113)[②]。

雅典人在结束“米洛岛对话”之前,就米洛岛人在其言谈(logoi)中所体现出的性格障碍提供了一份“病因学”报告。报告表明:(1)米洛岛人的言辞根植于其一相情愿的希望之上,换言之,他们用希望表述言辞,而不是相反(V. 111. 2);(2)米洛岛人过于纠缠于“面子”或“荣誉”,然而他们的实际问题却是“生存”或者“安全”(V. 111. 3~4)。雅典人退出对话的时候淡淡地提醒米洛岛人:“你们要记住,你们在此讨论的不是别的,而是你们一国之命运”(V. 111. 5)。雅典人的提醒暗示了国家的首要目的是安全,但是,米洛岛人最终辜负了这个目的(V. 116. 3)。和同时代的“苏格拉底对话”一样,修昔底德的“米洛岛对话”其实也是一次艰难的政治教育。然而,由于雅典人是不称职的老师,米洛岛人更是不称职的学生,这场教育最终宣告失败。

紧接着“米洛岛对话”,修昔底德记述了雅典青年将军亚西比德的“西西里远征”。如果说前者的主题是希望在言辞层面上的毁灭,那么,后者的主题就是希望在现实行动中的毁灭。在“米洛岛对话”里,雅典人警告米洛岛人说他们的实力太微薄,这必然使得他们的希

---

① 关于神如何被人随心所欲地表述,参另外两处漂亮的例子:II. 54. 1~3 和 IV. 97~98。

② 比较欧里庇德斯:《祈愿人》第 479 行。

望成问题(V. 111. 2)。当雅典远征军启航西西里之际,修昔底德静静地论道:“真的,这次远征太有名了……因为和目前雅典人的实力比起来,他们怀抱的希望过分地大了”(VI. 31. 6)。在先前卷2对伯里克利的政治家风范的长论中,修昔底德细心地总结说:“当天才的伯里克利预言雅典能够很容易地战胜波罗奔尼撒人的时候,雅典的实力是极其雄厚的”(II. 65. 13)。修昔底德暗示,希望必须以实力为根基。只有伯里克利时代的雅典才能担负伟大的希望。只有伯里克利在哪怕是在米洛岛人那样山穷水尽的境地也有实力去自由地追随伟大的“荣誉”之路,而其他人则只能被迫为卑微的“安全”而奔波(参II. 61. 2)。通过指出亚西比德的雅典不再是伯里克利的雅典,修昔底德暗暗预言了西西里远征的破产(VI. 31. 6,查考III. 39. 3,IV. 65. 4)。

西西里远征被亚西比德挑起。亚西比德简直就是潘多拉手上的“希望”的化身(查考VIII. 53. 2)。被亚西比德挑起的远征事业最后竟然由尼西阿斯这个最不会希望的人来执行。尼西阿斯发表了两篇演说抨击亚西比德用花言巧语向雅典人兜售的希望。尼西阿斯的演说是徒然的,因为亚西比德毕竟不是克里昂。作为一位资历深厚的将军,尼西阿斯深知远征西西里的计划绝非小事一桩:“我们不应该向自己隐瞒一个事实,那就是我们此去西西里意味着我们将要在陌生的土地上建立一座被敌人包围的城邦”(VI. 23. 3)。尼西阿斯将西西里远征比作一次建国(founding);建国需要锐意创新的国父(founder),但是尼西阿斯这个典型的守成者(VI. 9. 3)也许是最没有国父天才的雅典人。另外,建国需要一块土地,然而,随着雅典军队在普里姆里乌姆(Plemmyrium)营建的堡垒的陷落(VII. 24. 3),雅典人在西西里夺取的唯一一块土地重新落入西西里人的控制,建国事业不再可能。从这一刻,雅典人在西西里的逗留除了坐以待毙没有任何其他意义。唯一扬帆返航重归雅典的珍贵机会也被一种古怪的言辞——占卜辞——所阻断(VII. 50. 3~4)。尼西阿斯对占卜辞的服从与其说确证了他个人的虔敬(pietas),不如说确证了一个更为普遍的人性真理:希望就其顺从虚幻的言辞这一点而言都是“米洛岛式”的。

《历史》中充满了反讽。在伯里克利的演说中的伟大雅典和在瘟

疫中的腐败雅典、雅典人在米洛岛上的傲慢和在西西里的卑微构成《历史》中最深刻的两个反讽。而西西里远征本身在修昔底德笔下显得同样是一种苦涩的讽刺:它始于快乐的无知(VI. 1. 1,),却终于痛苦的知识(VII. 55,比较 I. 78. 1 和 V. 103. 1 两处关于知识是如何起源于黑暗和痛苦的)[①]。如果说老奸巨猾的斯巴达人有着普罗米修斯式的(Pro – metheus = fore – thought)深谋远虑,那么,雅典人或许就像那个"取了〔宙斯的〕礼物,而后当恶临到之时方才领悟"的爱比米修斯(Epi – mitheus = after – thought)一样,只有悔恨的份了[②]。

远征军在祈祷和圣咏中沿大海航往西西里(VI. 32. 2),但却是在诅咒和不祥的占卜[③] 中从陆地上逃向雅典(VII. 73. 1,VII. 75. 7)。逃亡的情境是凄惨的:他们伟大的希望被摧毁,死去的公民裸露不葬(VII. 75. 2,VII. 72. 2.);当希望泯灭之时,虔敬的德性跟着死去;而当虔敬德性死去之时,人也就变成了不葬的野兽了(VII. 84. 5,参 II. 70. 1 和 II. 52. 3 ~ 4)[④]。

---

① 知识来自苦难。——修昔底德这一痛苦的历史洞见和悲剧作家的古代意识似乎存在着并不太悠远的勾连。——埃斯库罗斯(Aeschylus)这样唱道:

宙斯引导凡人思考,定下这条
规章:智慧来自痛苦的煎熬。
我们不能睡觉,愁苦的记忆,
点点滴滴,把睡眠驱跑;
我们苦苦挣扎,因之趋于成熟,
去接受诸神的强迫的馈赠。

(《阿伽门农》第 176 ~ 183 页。译文采用陈中梅先生的版本,根据罗念生先生版本略有改动。)比较柏拉图《理想国》572b。

② 参荷西俄德:《劳作与时日》第 85 ~ 89 页。

③ 参照柏拉图《法律篇》934a ~ 935b 和亚里士多德《政治学》1330b1 ~ 20 关于"污言秽语"(kakelogia)的相似讨论。比较色诺芬(Xenophon):《远征》(Anabasis),卷 4,末尾,色诺芬在由怨声载道的希腊逃兵所组成的军事法庭上的"自我申辩"的结语和荷马在《伊利亚特》II. 211 ~ 277 对特尔西特斯(Thersites)这个著名的文学形象的塑造:希腊士兵特尔西特斯是个"舌头不羁的人"、"诽谤者",他有着"一肚子混乱的言辞",用来"和国王争吵",最"为高贵的阿基琉斯和奥德修斯所憎恨",被后者痛责以权杖。

④ 拙文"修昔底德的回忆:初读《波罗奔尼撒战争史》"(《二十一世纪》双月刊,香港中文大学,2003 年 6 月号)针对《历史》中的"虔敬"和"野蛮"两项主题提供了一项详细的神学 – 政治分析

老将军尼西阿斯的使命因此就是引导麾下的这些绝望中的野兽,教他们重新回归人性(比较 II. 64. 2 关于"雅典古风"的讨论)。履行这项"文明"使命的唯一工具就是人类的"言辞"——尼西阿斯的最后一篇演说[①]。似乎也就是在这个极限时刻,曾经严厉抨击过政治修辞的尼西阿斯认可了言辞的"政治福祉"(VII. 76)。尼西阿斯为履行其最后使命所采取的修辞很简单:通过诉诸神(VII. 77. 2~4)和城邦(VII. 77. 4~7)而最后诉诸希望(VII. 77. 1)。由于仰望神,人将自己与兽分离;由于仰望城邦,人获得其自然本性——政治性[②]。神和城邦使人成为人。只有当人成为人的时候,他们才开始学会希望。当普遍毁灭之际,"恶遍布了大海与陆地",而希望将是唯一存留给人的善,哪怕它是由不怀好意的诸神打造,并被裹在骗人的言辞中[③]。在对尼西阿斯以言辞抵制野蛮的叙述中,修昔底德这个最严酷的批判希望的人似乎认可了一个事实:希望是人的本性[④]。

希望是人的本性似乎意味着人没有能力去认知藏在暗中的真相(I. 68. 3)。当雅典人出征西西里之际,他们还不知道西西里岛的大小和人口数目:他们不是去征服,而更像是一头冲进昏黑不明的暗夜。在西西里二十七个月的逗留是《历史》所载的雅典人经历过的最黑暗的岁月。修昔底德单辟一卷(卷 7)专述这段颠转了雅典帝国命运的岁月。在这段最黑暗的时段里,发生了一场由曾经扬威皮洛斯(Pylos)的雅典将军德摩斯蒂尼(Demosthenes)领导的夜袭(night at-

---

① 叙拉古海战大溃败之后,"言辞"的力量成了尼西阿斯仅有的自然德性,与此相对,他一次又一次提及他由于生病而朽坏的"身体"。这让我们自然回忆到,在叙述雅典的瘟疫在雅典所造成的普遍野蛮时,修昔底德失望地坦承:他无力用人类的言辞去描写那些朽坏的肉身——瘟疫中的尸体。对"言辞"(logos)和朽坏的"身体"二者之间的水火不容,文艺复兴时期大画家小荷尔拜因(Hans Holbein, the Younger)的名作《墓中基督的尸体》有深刻的体认。这副油画对俄国思想家陀斯妥耶夫斯基的信仰冲击被栩栩如生地记录在《白痴》中。

② 参亚里士多德《尼可马各伦理学》1097b12,《政治学》1253a25-39,柏拉图《法律篇》776a,874e-875d。

③ 荷西俄德:《劳作与时日》60-68,76-79,90-105,比较《历史》VI. 23. 3 和 VII. 71. 3。

④ 希腊七贤之一科隆(Chilon)曾经这样说过:受过教育和没有受过教育的区别就在于是否怀有美好的希望。拉尔修(Diogenes Laertius):《古代名哲传》(Lives of Eminent Philosophers),I. 69。

tack)。这是《历史》中唯一发生在夜间的一次战争。这次夜袭是一次"鲁莽之举"(VII. 43. 6),以雅典士兵落入"混乱"和"困惑"而告终(VII. 44. 1),因为他们对事态的发展没有一项真正的说明(true logoi):"在夜间",修昔底德解释说,"他们怎么能够确定地知道事态的进展呢?"(VII. 44. 1)。他们拥有唯一的光只有昏黄的月光(VII. 44. 2)。在月光中,他们只能依稀辨认出战斗中的人的"体形"(eidos of body),但是不能肯定那究竟是敌人还是朋友(VII. 44. 2)。敌友之分是战场中人得以"定性"(characterization)的根本依据:战士之作为战士正是源于这一非敌即友的定性;敌友之分决定了战士的存在(being)本身:战士的身份不是敌人就是朋友[①]。月光只能允许雅典士兵看到他人身体的"形状"(eidos),而"形状"仅仅是"存在"的幻影。除了来自自然的月光之外,另外唯一或许能够让雅典士兵辨认出敌友的东西就是士兵们的"号叫",这是一种特殊的言辞(VII. 44. 4)。修昔底德列举了两种"号叫":"口令"(VII. 44. 5)和"军歌"(VII. 44. 7)。不幸的是,这两种"言辞"表达得都太糟糕了,以至于它们在"公民"和"朋友"中间造成了更多的"混乱"、"困惑"、"惊慌"、"恐惧"乃至"死亡"(VII. 44. 7)[②]。

修昔底德的《历史》或者说他的"言辞"始于对"古代言辞"(荷马)的批判,因为后者倾向于落入由诗人制造的神话领域,而神话正是典型的所谓虚假的言辞(I. 20 ~ 21)[③]。因此,修昔底德希望他自己的言辞反叛出古代诗人的"谎言传统",服务于寻求人类世界的真相的任务,从而在他身后成为"人类永恒的遗产"(I. 22. 4)。所以,他的《历史》与其说是对过往确定事迹的记录,不如说是他自己驶向未知世界以探究真理的行船。在这次大胆的航行中,修昔底德发现的真

---

① 在此,回忆一下柏拉图《理想国》376a ~ b 的讨论应该是很自然的。在那里,苏格拉底认为战士是国家的卫士(phylaz),就像一只看门狗,他温顺而友善地对待它熟识的和它所爱的人;对陌生人,它则报以狂吠。通过运用认识能力,即理智(logos),它区分了敌人和朋友。

② 比较柏拉图《理想国》506d2 - 516e3 处的"洞喻"。

③ 参荷马:《奥德赛》,VIII. 62 ~ 64,487 ~ 491。荷西俄德:《神谱》26 ~ 51。修昔底德在《历史》卷 1 对荷马的批判有目共睹,但他对荷西俄德的批判却非常隐晦:在一次地理考古中,修昔底德似乎心不在焉地引述一则荒唐的有关荷西俄德之死的古代"传说"。根据传说,荷西俄德的暴死应验了昔日的"占卜辞"。

理就是:人没有能力发现真理。换言之,人无往不在希望中(查考Ⅰ. 22. 3,Ⅱ. 54. 1~3,Ⅳ. 97~98,以及前文提到的"夜袭"一节和柏拉图《理想国》中的"洞喻")。抛开现代古典学家们的"疑古"怪癖,我们有理由这样问:是否因为发现了这个令人沮丧的真理,才使得修昔底德突然终止了尚在途中的航行呢?[①]

历史家修昔底德的航行迷一样地半途而废。解开这个迷的钥匙或许藏在后世的哲人柏拉图那里。和修昔底德不一样,柏拉图书写的不是"历史",而是"对话"。有别于在政治世界的"表面"穿行而对哲学的"深处"保持沉默的"历史",柏拉图的"对话"始于"表面",但立志要走一条辩证曲折的路,为的是发现并表述那个埋在"深处"的、修昔底德曾经想发现但却蔽而未明的"真理"。因此,作为一次普世性的思想事件,柏拉图笔下的苏格拉底的生与死是不折不扣的人类"言辞"在修昔底德的"历史"言辞之后的"第二次启航"[②]。然而,和修昔底德的"历史"一样,柏拉图的全部"对话"也都是被终止在途中的一次又一次的重复航行:不是真理,而是对真理的寻求似乎是人类能够拥有的唯一的和最终的选择。就像《会饮篇》女先知的秘密教诲一样,人类用以寻求真理的言辞是永远"在途中"的。修昔底德深深地洞察到了这个真相。他对自诩发现了真理的古代诗人的反叛、他对一切形式的"神话"(theo - logoi)的质疑、他对蔽而不明的"深处"所持有的绝对沉默以及他以"历史"的体裁来承纳自己的淑世言辞……

---

① 《历史》以波斯将军提萨佛尼(Tissaphyrne)在希腊边城以弗所祭献希腊女神阿尔特弥斯(Artemis)突然告终。修昔底德在《历史》开篇曾宣称波罗奔尼撒战争的伟大体现在它波及了"希腊人"和"野蛮人"。这个不是结尾的结尾或许最好地表达了作为一名希腊政治家的修昔底德的光荣梦想:"野蛮"被"文明"所归化。这应该是修昔底德心目中的最佳结尾。

② 在《斐多》里,临死的苏格拉底把自己青年时代的"自然哲学"探究喻为"第一次启航",把后来的"政治"转向比作"第二次启航"。罗马哲人西塞罗对此有脍炙人口的评论:苏格拉底把哲学从天上带到了人间,政治哲学就此诞生。然而,在古代思想史的视野中,如果把修昔底德的"历史"书写(logoi)考虑进来,我们未尝不能发觉,苏格拉底的"言辞"(logoi)或"第二次启航"不仅意味着人类的智慧从"天上"到"人间"的转移,而且更是从"表面"到"深处"的转移。前者表达了苏格拉底式的哲人对"表面"的不弃,而后者则重申了哲人对"深处"的执著。"深处",且只有远避人间的"深处",才是哲人的栖居之地。——修昔底德正是在远离雅典政治舞台的流亡闲暇(otium)中完成《历史》的。比较亚里士多德《形而上学》987,1087b17~19。关于"苏格拉底问题"所涉及的"历史"问题,笔者另文专述。

这所有的一切都证明了修昔底德对人的可能性和不可能性的洞察、他的绝望、希望和他冷静的智慧。这种智慧前无古人，它是全新的。它决定性地把修昔底德与古代的“诗性智慧”[1] 区别开来。

修昔底德之后，在他的诞生于绝望中的智慧上，一种新的希望渐渐从“政治哲人”那里升起，这种新的希望成全了一种新的言辞——“苏格拉底对话”[2]。修昔底德指示我们走向柏拉图的世界，并且指导我们如何重新开始理解哲学——历史指令哲学[3]。

---

① 关于古代（荷马）的“诗性智慧”，近代意大利人维科（Giambattista Vico）的《新科学》有天才得近乎怪异的讨论。

② 《斐多》的主题之一是“回忆”。在这部对话里，柏拉图回忆了苏格拉底的最后一次“谈话”，它堪称“哲学”最后的言辞（logoi）。对话的意图在于让人们从对苏格拉底的死亡（deed）及其对死亡的言说（logoi）中发现“希望”的哲学理由：在死亡中体认出哲人的存在的辉煌，一种只有在他的身体性完结的时刻才显出其神性的辉煌。而对这种在死亡中的存在的体认依靠的是知识的理性言辞。这就是《斐多》的全部意图：言辞比死亡更强。《斐多》因而在最高的程度上通过“回忆”（即“历史”）演示了“言辞”与“希望”的悲喜剧。比较圣经旧约《雅歌》8:6。

③ 修昔底德的《历史》在波罗奔尼撒战争“中途”嘎然而止，后世希腊将军色诺芬（Xenophon）的《希腊志》（Hellenica）据说“续写”了这场战争。当代政治哲学家施特劳斯（Leo Strauss）对这种一知半解的学究意见不以为然。在此抄录施氏的一段分析或许有助于进一步体会修昔底德的史撰意图：“那么我们怎么才能发现《希腊志》的意图呢？《希腊志》是自古以来唯一一部以‘从此以后’这样的表述开始的著作。它缺乏正常的开端，它尤其缺乏一个陈述其作者意图的‘序言’。这使得后来的读者出现了混乱。另外，读者也没有注意到，在语法的可能限度内，《希腊志》其实也是以‘从此以后’而终结：‘［波罗奔尼撒］战争以后，希腊世界出现了比从前更严重的混乱和无序。现在就让我的《历史》在此终结。至于以后的事情，也许会有别的人去记述。’如果我们以其结尾为背景去研读《希腊志》的前几页，那么，我们会倾向于认为，按照色诺芬，人事永远充斥了纠纷和混乱，我们所说的‘历史’无非就是一段或轻或重的混乱状态，所以，史家的‘历史’在何处开始何处终结纯粹是随心所欲。‘变态亦即常态’。……色诺芬这种混乱复混乱的‘史观’与修昔底德迥然不同。在修昔底德看来，史家史作的开端和终结是由诸如波罗奔尼撒战争那样伟大的变动的开端和终结所赋予的。修昔底德史作的‘整全性’模仿了那场战争的‘整全性’。这样，严格来说，《希腊志》并非《波罗奔尼撒战争史》的续篇。……也许，我们最后可以考虑这样一种可能性：两位大史家的根本差别在于，在修昔底德看来，在‘历史’的开端（archai）和‘整全’的开端（archai）之间存在着直接的勾连；而这一勾连在色诺芬看来则是不存在的”。Leo Strauss,“Greek Historians”,Review of Metaphysics,2(1961)。施特劳斯没有明说在“历史的开端”和“整全的开端”之间为什么不存在“直接的”勾连，但原因不难寻到，那就是：“整全”本没有“开端”，又何以和“历史”勾连？我们很难理解为什么修昔底德竟然没有获得色诺芬的这个洞见。我们或许应该有理由质疑施特劳斯误断了修昔底德。作为史家，他应该而且或许早就知道横亘在“历史”和“整全”之间的断裂。他的《历史》尽管像施特劳

任何有关哲学的谈论都要回到柏拉图。在对苏格拉底的生与死的叙事中,柏拉图写就了"哲学"。而对苏格拉底的生死叙事不正是一部哲学爱欲的"历史"吗?[①]

2003年夏

芝加哥 Hyde Park—北京海淀稻香园

(作者目前为芝加哥大学社会思想委员会博士生)

斯判断的那样"模仿了整全",但中途嘎然而止的书写布局表明那仅仅是一种不完美的模仿,而这恰恰证明了"历史"和"整全"之间的断裂。色诺芬和修昔底德的历史书写都再一次从更深的层面提醒我们,在"历史"中,人的言辞所能做的最多只能是模仿"整全",而且还是不完美的模仿。不完美的模仿整全,——这正是柏拉图对话或即哲学的事情。

① 根据亚里士多德的看法,"历史"关注"特殊",而不是"普遍"。柏拉图的"哲学"被承纳在苏格拉底从生到死的"特殊的"生活史中,正如柏拉图以苏格拉底同代人的名字命名了他大部分的对话。这足以提示我们两点:(1)哲学或许不能够超越"特殊",达到"普遍"的真理;(2)哲学,就其依附于"特殊"这一点而言,必然首先是"历史的",亦即"政治的";政治哲学因而是"第一哲学"(Leo Strauss 语)。

古文今刊

荷马与赫西俄德之间的辩论*

[古希腊]无名氏 著
吴雅凌 译

【法文版原编者按】这篇关于"荷马与赫西俄德之间的辩论"的文章，并不能作为历史见证，也没有什么传记价值，只是后人对两诗人作品的发掘、想象和再创作。比如，安菲达玛斯（Amphidamas）的葬礼、两诗人的偶遇，可与《工作与日子》第650－657页行呼应。

我们不知道该文作者和创作时间。公元前三世纪的纸莎草纸文稿有类似风格的诗句。但一些专家认为，创作时间应推至公元前五世纪。阿里斯托芬的《和平》中某些片段受到同一模式的影响。

该文最重要的是让我们了解古代人的某些思想。首先，古人如何描述比其早几个世纪的古典行吟诗人。接着，它体现了关于诗人们年代久远的不同观点。作者以现在时表现历史，把古代人当作当代人。最后，我们又一次体验到古希腊人把历史上的著名人物放在一起描述的偏好。

有谁不说神圣的诗人荷马和赫西俄德是他的同胞呢？只是赫西俄德在他的诗中记下自己的家乡，一切争议因而终止。他说，他的父

---

* 【译按】由 Philippe BRUNET 从古希腊原文翻译成法文，中译文译自《Hésiode － La théogonie, les travaux et les jours, le bouclier, le catalogue des femmes (fragments), autres fragments, suivis de La dispute entre Homère et Hésiode》，Marie－Christine LECLERC 评论，出版社 Librairie Générale française，1999 年，第 315－329 页。

亲，

> 居住在靠近埃利孔(Hélicon)的一个村庄阿斯克拉(Ascra)，
> 那是冬严夏炎，永远恶劣的一个村庄。

但是荷马却不一样。几乎所有的希腊城市和它们的居民都声明自己亲眼看见过荷马出生。首先是斯米纳人(Smyrne)说诗人的父亲是墨雷斯(Mélès)，是从他们的城里穿流而过的河之神，母亲是仙女克勒俗斯(Créthéis)，说诗人原名墨雷西捷纳(Mélésigénès)，后来因为双目失明，便如同所有的盲人一样，被称作"荷马"。西奥人(Chios)则说，诗人是他们城里的人，他的后代流传下来，是荷梅里德人(Homéride)。柯罗芬人(Colophon)甚至指出了荷马曾经教授文学，柯罗芬是创作其第一部诗歌《玛尔极岱》[1] 时所居住的地方。

关于荷马的出生，后人争议甚多。赫拉尼可斯(Hellanicos)和克雷安岱斯(Cléanthès)认为他的父亲是墨文(Mæon)；欧泽文(Eugæon)说是墨雷斯；卡里可莱斯(Calliclès)说是德玛撒果拉(Dmasagoras)；德摩克里托斯·德·特雷泽那(Démocritos de Trézène)说是商人达野门(Da? mon)；还有人说是达米拉斯(Thamyras)；埃及人说是圣徒美雷马索斯(Ménémachos)；甚至有人说是特雷马克(Télémaque)，尤里西斯(Ulysse)的儿子。至于诗人的母亲，则一会儿是美提斯(Métis)，克雷岱依斯，岱密斯达(Thémista)，依尔内托(Hyrnètho)，一会儿是伊塔克城(Itaque)被费尼斯人(Phéniciens)贩为奴隶的女人，一会儿是缪斯卡里欧普(Calliope)，或奈斯特(Nestor)的女儿波里卡斯特(Polycaste)。

诗人的原名墨雷斯，或者墨雷西捷纳，或者阿尔岱斯(Altès)。他后来被称作荷马，是因为他的父亲曾被西朴尔人(Chypre)当作人质送到波斯，或者因为他后来失明。

伟大的阿德里安皇帝(Hadrien)曾经与女祭司拉皮第艾(La Pythié)谈及荷马，关于诗人的身世，女祭司如此回答：

---

① 【译按】《Margitès》，传说为荷马所作

你问我那不朽的美人鱼的鲜血和故土?
他的国,在伊塔克。
特雷马克,他的父亲,和奈斯特的女儿波里卡斯特
孕育了他,使他具有最高的智慧。

单单是提问人的尊威与回答人的声望,这一关于荷马身世的信息便值得信赖,何况诗人自己在史诗中如此颂扬了他的祖父尤里西斯。

在这个前提下,某些人便认为赫西俄德的出世早于荷马,另一些人则认为他比荷马年轻,并且俩人是亲戚。有人列出他们的族谱。由阿波罗(Apollon)和波塞冬(Poseidon)的女儿埃丢斯(? thuse)生里诺斯(Linos),由里诺斯生皮耶罗(Piero),由皮耶罗和仙女美通那(Méthone)生欧格尔(Oeagre),由欧格尔和卡里欧普生奥尔菲(Orphée),由奥尔菲生奥尔岱斯(Ortès),由此生艾皮弗拉岱斯(Epiphradès),美拉诺波(Mélanlopos),由此生迪奥斯(Dios)和阿佩拉尤斯(Appellaios)。由迪奥斯和阿波罗的女儿毕西麦德(Pycimède)生赫西俄德和佩塞(Persès)。由阿佩拉尤斯生墨文,由墨文和河神美雷斯的女儿生荷马。

传说,荷马和赫西俄德在同一时代取得盛名。俩人甚至在欧被(Eubée)岛上的夏尔西城(Chalcis)① 相逢过。

当时的荷马作完《玛尔极岱》,从一个城游吟到另·-个城。来到太阳神殿,诗人问自己出生何地,女先知如此回答他:

伊奥(Ios)岛,你母亲的故乡,等你回去
死在那里:小心年轻人的谜语。

听了预言之后的荷马迟疑不前,在本地留了下来。同一时间,刚托尔(Gantor)为值的父亲欧被王安非达玛斯(Amphidamas)办理丧事,邀请所有以力量和速度著称的进行比赛,以及所有才智和学问

① 【译按】欧被岛上的城市,公元前九世纪便是工业中心,在公元前八至六世纪在海上建立无数殖民地。

超群的进行辩论，奖赏丰厚。传说两位诗人由此偶然地在夏勒西城里相遇。夏勒西城里最显赫的人们坐在已逝国王的兄弟帕纳岱斯(Panèdès)身边，充当辩论的裁判人。传说赫西俄德在这场精彩的辩论中取胜。他走到人群中，向荷马接二连三地提问。荷马回答。

赫西俄德是如此开始的：

荷马，墨雷斯之子，你拥有神赋予你的智慧，
请告诉我，对于人类，什么是最好的？

荷马：

不要出生，这是最好的一件事；
一旦出生，则踏进阿岱(Hadès)阴间的大门，越快越好。

赫西俄德又问：

告诉我，风采如神的荷马，
对于一颗会死的心，什么是最美好的？

荷马：

当喜悦侵入全城每一个人的心，
当贵族们并坐在宫殿里，倾听诗人的吟唱，
当宴席上摆满佳肴，
当侍者捧着酒樽，斟满所有的酒杯，
对于一颗会死的心，这便是最美好的事。

传说当荷马吟出这几句诗，所有的人都感觉妙不可言，称之为金子般的言语。直到今天，在一般节日里，人们都会在酒宴前吟诵这首诗歌。但赫西俄德却被荷马的幸福所激怒。他继续提问。

缪斯，不要对我歌唱万物之过去，现在与将来。

请讲讲除此以外的。

荷马巧妙地避开陷阱。

你将永远也看不见宙斯的坟墓四周
为胜利而战的马车。

荷马知道如何漂亮地面对赫西俄德。赫西俄德抛出一串含义隐晦甚而自相矛盾的诗句,荷马一一化解,应对自如。

赫西俄德
他们吃牛群的肉,以及战马的脖子……
荷马
他们拴住它,它浑身是汗,为战争所累……
赫西俄德
弗里吉安人,人类在船上最优秀的一群……
荷马
在搁浅(的船上),为强夺海盗的食物……
赫西俄德
为了空手把箭掷向邪恶的巨人……
荷马
赫剌克里特(Héraclès)扔下他那完满张开的弓。
赫西俄德
英雄出生于勇敢的父亲,而柔弱……
荷马
是他的母亲:战争对所有的女人而言都艰难。
赫西俄德
是因为你,你的父亲和母亲结合……
荷马
孕育你,在可爱的阿弗洛狄忒的恩慈下。
赫西俄德
当她屈服于婚姻时,狩猎女神阿尔忒弥斯(Arthémis)……

荷马

用一支箭的银尖，刺穿卡里斯托(Callisto)[1]。

赫西俄德

他们庆典一整天，不吃不喝……

荷马

他们的食物，伟大的阿特里德(Atride)邀请他们作客人。

赫西俄德

当他们在燃烧的灰烬中进食，

他们拾起宙斯的……白骨……

荷马

(宙斯的)光荣的儿子死去了，伟大的撒佩东(Sarpédon)啊！

赫西俄德

好吧：我们坐在西莫西安平原(Simoïsienne)上，

现在继续赶路吧，在肩膀上……

荷马

扛着坚锐的剑，强实的弩。

赫西俄德

勇敢的年轻人，从海浪里，用双手……

荷马

豪气万丈，拉出飞快的船艘。

赫西俄德

科尔西德(Colchide)[2] 到了，埃厄忒斯王子(Aiétès)[3]

荷马

被留在远方，因他是律法和宾客们的显著敌人。

赫西俄德

当他们斟酒并喝下……海浪……

---

① 【译按】宙斯的情人，因赫拉妒恨被变作熊，狩猎女神奉赫拉命追逐她。

② 【译按】位于高加索和黑海之间，传说中阿耳戈英雄寻找金羊毛的地方。

③ 【译按】科尔西德地方的统治者，拥有毒龙看守的金羊毛。神谕说他的生命全靠他能否保住金羊毛。

荷马

等待着他们:他们要神情镇定地跨越它。

赫西俄德

阿伽门农希望他们在海上丧生……

荷马

而所有的人都幸免于难,于是他说……

赫西俄德

吃吧,我的客人,喝吧!最好是没有人可以

回到他们父辈的家园……

荷马

他们已逝的父辈的家园,让所有人都安全回到自己家中!

荷马漂亮地回答了所有这些问题。赫西俄德又提出了一个新问题:

请你再告诉我,

有多少阿西安人(les Achéens)陪伴着阿特里人(les Atrides)?

荷马以一个算术题目作为自己的回答:

假设有五十个燃烧的火盆,

每个火盆上放着五十支烤肉铁钎,

每支铁钎上插着五十块肉,

阿西安人的数量将是肉块数目的三乘三百倍,

如此我们得到一个不可想象的数字……因为五十个火盆上将有两千五百支铁钎,一万两千五百块肉。

荷马又一次占了上风。赫西俄德又问:

墨雷斯的儿子,是真的吗,缪斯们都给你荣耀,

伟大的至高无上的宙斯的女儿们?

对于人类而言,什么是最好的,什么是最糟的?

荷马回答：

迪奥的儿子赫西俄德，我乐于服从你的所有命令，
我发自内心地告诉你，
对于好人最好的，正是对于坏人最糟的：
衡量一切以自己为准则。
现在，任何让你的心喜悦的问题，你都可以提出。

赫西俄德
如何完善地统治城市，根据什么法规？
荷马
要拒绝用不洁的方式得到利益，
要尊敬善的，要向不义的显示正义。
赫西俄德
我们首先应该祈求神的是什么？
荷马
让我们日日夜夜与自己达成和谐。
赫西俄德
用最短的句子说出最好的优点。
荷马
对我而言：强壮的身体，高贵的心灵。
赫西俄德
正义和勇气可以带给我们什么？
荷马
以个人苦难的代价，获得共同利益。
赫西俄德
人的真正智慧究竟如何定义？
荷马
懂得判断现在，以正确方式行动。
赫西俄德
在什么情况下可以借钱给人？

荷马

当风险同时也为借的人所承担时。

赫西俄德

关于幸福,人们应该如何理解?

荷马

体验最大的快乐和最少的忧伤。

至此,所有希腊人都认为荷马理当获胜。但是国王潘纳代斯要求两位诗人吟诵他们各自最优美的诗篇。赫西俄德先吟诵了《工作与时日》中的第 389 ~ 92 诗,荷马则吟诵了《伊利亚特》的第 13,126 ~ 134 以及 339 ~ 344 诗。

至此,希腊人激动万分。荷马在史诗中表现了前所未有的才华,又一次超越了自己。希腊人想为他庆贺,要求把胜利的荣耀给他。但国王赐给赫西俄德桂冠,因为颂扬农业与和平的诗人胜过描述战争与屠杀的诗人。赫西俄德因此获胜,他收到一个铜制三角奖杯,把它献给了缪斯,并写上:

赫西俄德献给埃利孔的缪斯们。

他在夏勒西,凭一曲赞美诗胜了神圣的诗人荷马。

宴席散后,赫西俄德去了太阳神殿。他要征求神谕,并且把自己的胜利之果献给太阳神。传说,当他靠近神殿时,女先知的心中突然涌出灵感:

向我的住所前进的那人有福了,

那是赫西俄德,受了缪斯的尊宠!

他的荣耀将和神谕之光一起持续下去,

但是他要回避内梅(Némé)宙斯的圣殿和他的神奇树林,

因此他的命运将在那里结束。

听了神谕后,赫西俄德有意地离开波罗奔尼撒,他以为神谕中的内梅是指这里。他去了的欧农也(OEnoè)地区,住在费杰(Phégée)

的儿子们安非法纳(Amphiphanès)和嘎尼托尔(Ganyctor)家中。他误会了神谕。事实上,这一地区被称作内梅亩斯的圣殿。他在欧农也人中住了一段时间,当地年轻人怀疑赫西俄德与他们的姐妹有染,便杀了他,把他的身体丢进海里。第二天,海豚负着赫西俄德的身体,直到陆地。当地正有庆典祭祀阿里安娜(Arianne)。所有人都来到海边,认出了诗人的遗体。他们为他举行了隆重的葬礼,并开始寻找凶手。杀他的年轻人,害怕市民的愤怒,坐着一条渔船向柯瑞忒(Crète)逃跑。半途中,宙斯用雷电击毙他们,正像阿尔西达玛(Alcidamas)在他的《博物馆》[1]中讲述的一样。赫拉托斯坦(Eratosthène)在他的《赫西俄德》一书中讲到,嘎尼拖尔的两个儿子提麦罗(Ctiménos)和安惕方(Antiphos),因为上述的原因杀了赫西俄德,被俄瑞克莱(Euryclès)所惩罚。他们的姐妹,由于受到侮辱,上吊自杀了。她是受到赫西俄德同路伙伴戴莫德(Démodès)的玷污,戴莫德也为两兄弟所杀。不久后,奥索梅那人(Orchomène)把赫西俄德的遗体迁葬到他们的城里,并写下:

> 他的故乡是丰饶的阿斯克拉,他的身体已归尘土,
> 这是赫西俄德。他的荣耀超越世人,他的智慧永垂不朽。

这便是关于赫西俄德的一切。至于荷马,在诗歌辩论失利后,继续在一个个城市里游历。他到处吟唱自己的诗歌,首先是七千行的史诗《台白德》,开篇如下:"女神,歌唱干涸的阿耳戈吧,王子们纷纷逃离之地……"

以及七千行的史诗《埃皮喀那》,开篇如下:"缪斯,此刻让我们歌唱未来的英雄吧……"

有些人认为这些史诗出于荷马之手。米达斯(Midas)的两个儿子,克赞托(Xanthos)和高尔高斯(Gorgos),听到诗人的诗。他们邀请他在他们的父亲的坟墓前作一首诗。米达斯的坟上伫立着一座处女的铜像,哀泣英雄之死。荷马吟出这样的诗句:

---

① 【译按】《Musée》

我(处女铜像)守在伟大的米拉斯的坟上。
任水流花开,潮起潮落,任日月星辰,
时间流逝了,我依然在这里,
用泪水浸透坟冢,
对路人诉说,英雄已安息。

荷马因此得到一瓶罐的银子。他把银子献给太阳神殿的阿波罗,并吟唱道:

福波斯王子,荷马献给你这份宝物,
因你给他的智慧。请予我永恒的荣耀。

此后,他作了一万二千行的史诗《奥德赛》。在此之前他已作出一万五千行的《伊利亚特》。传说诗人从太阳神殿离开,到了雅典,国王墨东(Médon)接见了他。有一天,在议会大厅里,天气很冷,厅上升了火。诗人吟出这样的诗句:

孩子们给一个人荣耀,塔楼们给一座城市荣耀。
平原上有马群点缀,海洋上有船艘修饰。
多么可贵,一个民族聚集一起进行抗争。
更可贵地,却是一个简陋的人家,火堆灿耀,
在这样的冬日,当宙斯使大雪降临。

之后,诗人去了科尔西德。在那里,他得到了很高的荣耀。

到了阿耳戈之后,他吟咏了《伊利亚特》中的第 559 ~ 568 行诗。阿耳戈的统治者很高兴他们的人民得到伟大的荷马的歌颂。他们送给了诗人丰盛的礼物,并为他筑了一座铜像。他们还下令,每天,每月,每年,在城中都要有为诗人荷马举行的庆典。另一个五年一次的庆典则在西奥举行。

阿耳戈人在荷马铜像上刻下了几行字:

这是神圣的荷马,他用美妙的诗篇歌颂了英雄的伊利亚特。

尤其是为海伦而战，摧毁特洛伊坚硬城池的阿耳戈英雄。
我们感戴他，献给他这座与神匹敌的铜像。

荷马在阿耳戈城停留了几天，之后他去了戴洛斯，参加当地的聚会。站在神殿上，他吟咏了献给阿波罗的赞美诗，开始的几句是这样的："我要重复述说，不要保持沉默，关于神圣的弓箭手阿波罗……"

伊奥人接受荷马为他们所有城市的荣誉市民。戴洛斯人把这几行诗刻在白色石板上，供奉在狩猎女神的神殿。聚会散后，荷马到伊奥找克瑞欧菲罗(Créophylos)，在他那里生活了一段时间。此时的诗人已老。传说他坐在河岸上，问打渔归来的年轻人："你们捕到了什么?"渔夫们回答他："捉到的，我们又丢下了；捉不到的，我们带着。"

荷马没有明白，又问渔夫们。由于他们没有捕到鱼，便在一起找身上的虱子。找到的虱子，他们扔了；找不到的虱子，继续留在他们的身上。诗人回忆起许多年前的神谕，明白自己的生命走到了最后。他写下了自己的墓志铭。他离开人群，滑进海泥中，侧身摔下。传说他死在三天后。人们把他葬在了伊奥岛上。他的墓志铭为：

在这里，一张神圣的嘴被黄土淹没，
那是诗人荷马，古代英雄们的非凡整理者。

书　评

儒学传统中的诠释经验与诠释类型

——黄俊杰教授《孟学的诠释学：中国的诠释史》述要*

陈立胜

“儒家诠释学”乃至“中国诠释学”是近年来汉语学术界颇有活力的话语，大陆和海外皆有不少学者关注于此课题。台湾大学历史系黄俊杰教授以孟学思想史为切入点，对儒家诠释学研究积年，并有一系列专著与论文问世，他的研究成果不仅在两岸学术界而且亦在国际汉学界引起相当大的反响。2001 年问世的 *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2001)，即是他最新的研究成果。

全书主要由“导论”、“第一部分”、“第二部分”及“结语”构成。

“导论”部分首先简要阐述了孟子哲学的实践性质，然后概述了《孟子》与历史的诠释学之关系。作者认为《孟子》的诠释学有三个相互关联的方面需要考察：一是“诠释者的历史性”，即诠释者有其本己的生活体验与时代环境，亦有其

* 本文还参照了作者另外两部中文孟学专著：《孟学思想史论》(卷一，台北：东大图书公司，1991 年《孟学思想史论》；卷二，台北：中央研究院中国文哲研究所筹备处，1997 年)，题名中的“述要”，实际上是“节要”。

本己的思想系统、诠释框架,而此系统与框架本身也是在特定历史时空下的产物。二是文本的历史语言性,即文本与其读者之间的对话,其结果是构成了超越双方的意义域。如《孟子》之"义"、"利"、"公"、"私"等所谓"单位观念",在同宋儒的"对话"中与"天理"、"人欲"等观念结合而成有机的"观念丛"。三是"诠释的历史循环",此循环有两个基本层次:《孟子》文本内部意义的循环性(所谓的部分与全体之循环),《孟子》与诠释者之间问题意识之循环。这三个方面构成了《孟子》诠释史考察的方法论之基本内容。全书对《孟子》诠释经验的具体考察,亦是围绕此方法论构成进行的。

第一部分"文本、人物与思想"由 1～4 章构成,集中分析孟子的思维方式、义理系统的各个层面及其要素,尤其是作为生命体认向度的人性论、作为社会向度的"群己之辨"、"义利之辨"与作为政治向度的"民本位"、"王道"政治思想。

作者认为孟子的思维特点至少有七个方面之表现,但最终可归结为两种:一是"具体性"(concrete),此是于"事"中求"理"之方式,即于具体中见抽象,于实证中见原理,于实践中识本原之思维方式。二是"整体性"(holistic),即指在整体的脉络中发见"部分"与"部分"之相关性以及"部分"与"整体"之整合性。具体性思维方式以具体事象或实证史实进行论述,所突出者在人的生命的"历史性";整体性思维方式则以联系性的人天论为其理据,强调人可以"养气"、"践形"而与宇宙大化同流,所突出者是人之"超越性"。

与此思维方式相关,孟子的人性论、生命观亦具有整体的、具体的、联系性之性质。孟子思想中的人不是宇宙中的一个孤零零的个体,而是一种多层次、多向度的存在。人是社会伦理的人,是社会政治的人,个人的成长是在"五伦"之中展开的。不仅如此,人也是参与进宇宙实在中的存在,天人合一则是我们深层的禀性,人之恻隐之心推至极致,便不仅贯通群己,亦与宇宙万物感通为一。换言之,人在自然秩序与人文秩序之上,展现出人之本质可以向上跃升的"无限可能性"。其心—气—形一体观,打破了"有形"与"无形"之间的界限,通过尽心→知性→知天之超越功夫(所谓"践形"是也),而不断提升自我,最终与宇宙之终极实在同步互动(所谓"上下与天地同流"是

也)。

义利之辨则是孟子社会思想中的一条主线。孟子承孔学遗泽,一方面进一步严义利之辨,其"王何必言利"呈现出空前的道德理想主义色彩。另一方面,提出"仁义礼智根于心"之主张,将价值意识置于"人皆有不忍人之心"这一性善论的前提上面。这样,"义"、"理"具有了普同性(人人生来具有),是个我所"固有"而非"由外铄我"。与此相关,任何价值判定亦是取决于每个人基于自己的自由意志所作的抉择,而非受制于外在的情境。

围绕"民本"、"王道"、"仁政"而展开的王霸之辨则是孟子政治论的骨干。以人民为政治的主体是孟子王道政治论最重要的内涵,而王道政治的运作,是以德治为基础的。最终政治领域应受道德领域的"渗透与转化",毕竟有"不忍人之心"方有"不忍人之政"。换言之,人之恻隐之心的普遍必然性是一切政治施设的基础,政治领域是德性主体的"扩充"的场。孟子这种"民本位"之政治思想与中国秦汉以降"君本位"之政治现实,有本质之抵触,其高度的理想主义性格成为批判现实政治的有力武器。

"个人"、"社会政治"、"宇宙"构成了孟子义理系统的三个连续性的层次,从个人到社会政治、到宇宙,是一个连续开展的、动态的阶梯性过程,这三个层面是上达下贯、连续不已的,任何一个阶段的断裂都是生命的"欠缺"。所谓"天人合一"、所谓"既内在又超越"即此之谓也。这种连续性作为存在的本质状态,三个层次之间具有一种相互渗透、交互作用的关系,此所谓"结构的连续性"。而其"尽心"→"知性"→"知天"之"扩充"功夫维持了连续性的动态开展与交互渗透。

第二部分"脉络中的孟子"由 5~11 章构成,具体考察孟学的诠释史、诠释类型。

作者按历史发展的脉络依次选取荀子、《五行篇》、宋之孟子之争、朱熹、王阳明、戴震、唐君毅、牟宗三及徐复观作为分析的个例,一一考究各自的诠释经验与诠释进路,检讨其得失成败,并进而提出类型学的划分。

作者认为荀子的释孟属于"护教学的诠释学"之类型。作者首先

对思孟五行说这一聚讼纷纭的公案进行了细致的耙梳，在此基础上对荀子"僻违而无类"、"幽微而无说"、"闭约而无解"之等等非孟观加以辨析。作者认为根本的问题在于"心"、"道"观上：孟子的"心"具有普遍性、自主性、超越性，乃价值意识之根源；而荀子的"心"更凸现出社会性与政治性之面向，其所谓"统类心"关涉的是礼法制度建构之类的现实性问题，而不是个体成德之超越性根据问题，这与孟子之"尽心→知性→知天"之迈向超越性途径迥异其趣。因而尽管荀子之"心"亦具有自主性，但在本质上与孟子之"心"貌同而实异。与此相关，孟子之"道"具有超时空之理想性涵义，亦同时具有内在化之品格，而荀子之"道"则具有"客体化"、"经验"之性格，其旨趣在于"尽伦"、"尽制"之实用性、现实性、人间性。作者指出，荀子思维中的这种"天人之分"的"断裂性宇宙观"显然有背于天人连续（the anthropo - cosmological continuity）之传统的"联系性的宇宙观"，而思孟学派则深得"天人交通"之古学精髓。所以荀子思想忽略先验面向之单面特征，才是真正的新"造说"，是对传统的"扭曲"。

如果说荀子之非孟属负的孟子诠释学（negative Mencian hermeneutics）与护教学，那么《五行篇》则属正的孟子诠释学（positive Mencian hermeneutics）与护教学。《五行篇》呈现的是一个道德的宇宙观，在此道德主义的宇宙观架构中，仁义礼智圣等五行，皆"形于内"、内在于人的"心"中，此道德价值意义上的"心"，对于"耳目鼻口手足六者"具有优先性，显然这一立场符合孟学之正统。而在心如何支配身这一功夫论的问题上，《五行篇》中"思"与"慎独"的进路则进一步深化了孟子的思想。与孟子在实践理性的脉络中讲"思"一样，《五行篇》之"思"亦注重实践性的精神，并凸现其"为一"与"思天"的品格。前者旨在强调"个别的实践活动必须建立其统一性"，而后者则表现出"内在超越"的性格。至于"慎独"之功夫，作者从古代思想史与孟学变化史两个视觉加以厘定，《五行篇》"舍大五而慎其心"之"慎独"功夫乃孟子"反身而诚"之内省路径的必然指归，是孟学心学的"新发展"，以其道德取向而与"以空寂言本体"的庄子的"见独"概念之别大相径庭。《五行篇》之"慎独"与荀子、《大学》、《中庸》属同一思想脉络（儒学传统），但细究之，又有细致之差异：《大学》、《中庸》是在"内—外"对待的脉络中讲慎独，《五行篇》、《礼记·礼器》是在"一—

多”对待的脉络中讲慎独。《五行篇》的独到之处在于它在坚持“慎独”的道德意蕴的同时还赋予其道德之宇宙形上学“极致”涵义。《五行篇》在古代儒学传统尤其在孟学传统、在孟学的诠释史中都占有不可或缺的位置。

宋之孟子之争是作为政治学的诠释学考察的个案。为什么偏偏《孟子》文本成了聚讼的对象？为什么围绕《孟子》的争论偏偏发生在宋朝？作者认为这里至少牵涉四种历史因素：一是《孟子》在宋朝成为正典，自然得到特别的关注；二是孟子时代与宋代具有情势上的相似性；三是孟子人民主体性思想（民本）与君本位的政治体制之间的紧张；四是王安石新政改革取《孟子》为理论依据。争论涉及三大问题：王霸之辨问题，它隐含着理想主义与现实取向两种政治态度的对立；君臣之分问题，它起于孟子“大有为之君必有所不召之臣”的主张；道的意义问题，非孟派释“道”为“君君臣臣”之道，而尊孟派则释“道”为“仁义”之道。由此个案考察，作者指出，具有中国特色的诠释学的一个面向即作为政治学的诠释学，有强烈的现实取向的品格，其中淑世、经世、乃至救世情结是该类诠释学的内在动因。

接下来的朱子与阳明则是“作为心路历程的诠释学”的两个个案。

在朱子的个案考究中，作者集中考察了朱熹对孟子“知言”、“养气”的诠释及其在东亚儒学界的回响，作者指出孟子以“言”、“气”等观念讨论问题时，并非是在与公孙丑玩弄“智力游戏”，而是在阐发自己的心路历程，同样朱子等人的解读亦是将自己的精神性的实存体验“读进”《孟子》之中的，《孟子》之诠释成了“体验”之事业，正是在这种作为个人心路历程的诠释学中，经典的有效性才保持着活力。作者首先通过文本分析指出，孟子的“气”之思想取向兼采宇宙论与实存论、超验的原则与经验的事实于一身，体现了先秦儒学成己成物不二、内圣外王不二之风格。而朱子的诠释则以“格物致知”、“穷理”之架构去贯穿“知言”与“养气”，把孟子学的道德主体活动解释为知识活动。于是，原本在孟子那里属于日常生活中以言察人的实践能力，被朱子创造性地解释为“穷理”，原本属于相辅相成、循环不已的自我生命开展的两个面相亦被朱子解释为先后相继之两橛，原本以一本通贯为特色的心性哲学亦被朱子歧成心、理二分，而原本是完整的精

神生命之活动(集义)则被朱子诠释为积聚事事物物的“分殊之理”这类向外探究的知识活动……在朱子的诠释中,更多地染有解经者个人精神体验的色彩,他把自己的“理一分殊”哲学先见“读入”孟子的“知言养气”的文本之中,这是一种创造性的误读,所谓“六经责我开生面”是也,但它毕竟总是误读,是“强人从己”、是“歧出”、是经典原始涵义的“扭曲”。在朱子诠释的“回响”中,作者考察了王阳明、黄宗羲、王夫之,日本汉学家伊藤仁斋、中井履轩,朝鲜儒家丁若镛(茶山)等人在释孟时对朱子解释的批驳,诸家攻朱皆以一元论的形上学作支点。

与朱子的诠释进路相辉映的是阳明的诠释路径。这集中体现在王阳明对“尽心”、《知言养气章》的诠释上面。王阳明将“尽心”解释为尽心之善良本质,将“集义”解释为“致良知”,并从致良知这一脉络通贯全章之诠释。作者指出阳明与朱子孟子诠释学之差异,实以“性即理”与“心即理”,“格物致知”与“致良知”两项对比最具关键性。作者认为王阳明的诠释确实将《孟子》原典中未经明言的意涵开发出来,并能进一步推陈出新,创造新的诠释“典范”。在作者看来阳明对《孟子》的解读展示出三个特质:一是具有一个通贯自足系统,二是在护教的立场上排拒异己系统,三是标示着不同诠释系统中语言性与脉络性的断裂。

戴震的个案依然属于作为护教学的诠释学之范畴,这一个案选择的价值在于戴震的诠释处于“传统”与“近代”的交界点之地位。作者认为戴震对孟子的诠释是以自然主义、感觉主义、素朴实在论的“一本论”作为解释之框架,将孟子性善论之人性讲成是生理的“自然”禀赋,将人性之本质状态与发展历程混为一谈,将孟子既内在又超越之天人一贯之道化约成人伦日用之经验事实(所谓“理存乎欲”、所谓“天道”应于“人道”中觅其消息),这样古典孟学中的博厚高明的超越性层面遂荡然无存,其理路与主生之为性的告子颇近而与孟子之理路迥异。戴震的释孟与对宋儒援儒入释之不满是紧密相关的,他对宋儒理气二元之宇宙论、对理欲二分之人性论的批驳皆标明其诠释学带有鲜明的护教学性质。戴震释孟的方法是训诂学的方法,他将诠释学的问题转化为训诂学的问题,这种“方法论上的翻转”,使他在清儒中别树一帜,其诠释充满“新义”,深具所谓“近代性”。但作

者对戴震的诠释提出了八点批判，总的评价是戴氏的诠释是“脱离孟子思想脉络以解释孟子”，同时亦是“脱离宋儒脉络以批判宋儒”，其孟子学自然是“不成功的护教学”。

唐君毅、徐复观与牟宗三个案属于孟学与近代性遭遇之范畴。作者认为唐、牟二氏基本承继了宋明以降的心学传统，唐氏对《孟子·告子上》中“操”字之解释，颇发孟子心学之“动态义”，对“人禽之辨”所涉“类”字之解释，特重人之兴发鼓舞自我提升之意义，皆属“孟学解释史上的创见”；牟氏在孟子学上的创见有三：将“天命之为性”的“宇宙论的进路”与“仁义内在”的“道德进路”合而为一；孟子学是“心性之学”，凸现心之“道德主体性”义；心亦具“自我立法性”，是既主观又客观的“心即理”之心。与献身于儒家内圣之学的阐扬的唐、牟二氏不同，徐氏则是回归先秦儒学以立论，其释孟的耀眼之处则在于他对孟子“人民主体性”精神之阐发与张扬，其历史的研究进路使他敏于从殷周之际的历史脉络中嗅出“忧患意识”的存在，这是徐氏的创见。三人诠释之处境与近代以前的儒学诠释者区别在于，传统的“儒家的自我”与“官员的自我”之间的角色撕裂已不复存在，代之而来的是作为现代社会成员的自我与作为传统儒学价值传承者的自我之间的张力。唐、牟对孟学心性层面的张扬，可以与现代健全的“个人主义”接榫，而徐氏对孟学“人民主体性”的阐发则可与现代民主政治互通声气。可以说三人对孟子学的现代化均有重大贡献，然于“主体性如何客观化并落实在实践领域”这一问题，三人亦均未给予充分重视。

通过对上下两千年的孟学诠释史的考察、分析，作者进一步归纳出儒家诠释学的三个面相：

一是解经者心路历程之表述的诠释学，解经者通过释经活动以表达企慕圣贤境界之心路历程。在诠释过程中，诠释者透过个人独特的精神体验去解读文本，这是一个即诠释即体验的过程。经典诠释成了体验之学，经典不是和自己生命了不相干的客观存在，不是“口耳之学”，而是和诠释者的生活密切关联的“为己之学”，是优于圣域的重要阶梯，是安身立命之心路历程之表达。如朱子释孟子之“知言养气”说以表诠个人对生命之体认，王阳明以其“心即理”、“致良

知”之由“百死千难”经历所得之体验重新解释孟子学等等，皆属此诠释学类型之代表。

二是作为政治学的诠释学，这是一种属于政治的实践范畴的诠释学，在这里，政治学是一种道德学，经典诠释者透过对经典的“是什么”的再厘清，而提出他们对时代“应如何”的方案。作者对宋朝学者围绕孟子的争论（王霸之辨、君臣关系、尊孔问题）所进行的个例分析，清楚地表明了这一点。而康有为所撰《孟子微》，引进民主、自由、平等、社会达尔文主义等等西方观念，以与孟学传统相融合并进而提出开议会、重商业、求均平等制度性建构之种种设想，说明这种类型的政治学以涉及“治道”（政治秩序的安排方式）为主，而少涉及“政道”（政治原理）。

三是作为护教学的诠释学。它有两种类型：就思想体系内部看，对经典的文本诠释往往是批驳同门为“非正统”的手段；而从外部来讲，这种诠释学又往往是攻击其他思想流派为“异端”的武器。中国经典诠释历史源远流长，内涵丰富多彩，对同一经典、同一段落因人而异，经典诠释者通过重新解释经典以明自己的“正统性”实属常情，黄宗羲《孟子师说》对朱熹《四书集注》的挞伐，即为典型作为护教学的诠释学之个案。第二种形态作为护教学的中国诠释学是不同思想体系之间斗争的一种工具。中国思想史上儒道佛三教相激相荡，互为攻伐，透过先秦经典之再诠释，以排斥敌对系统，乃中国诠释史之常事。戴震在《孟子字义疏证》中藉重新诠释孟子思想之“原义”以批驳宋儒，并兼排拒释道两家，即是这一类型的诠释学代表个案。

就发生的程序而言，第一种类型的诠释学占居首出与首要的地位，毕竟诠释起源于解释者与经典之间的“主体性断裂”，诠释学跨越横亘在我们和古代圣人之间语言性（linguisticality）与脉络性（contextuality）断裂所造成的鸿沟，使我们尚友古圣，与之攀谈，进而变化气质、实现自我。作为政治学的诠释学与作为护教学的诠释学，可以被视为经典诠释者舒展其主体性、表达自身的两种表现。

作者认为三种类型的中国诠释学，都深深浸润于古典《诗》教的传统之中，藉诠释经典以寄寓心曲，或表达个人企慕圣域之心路历程，或寓经世思想于释经活动之中，或解经以拨乱反正，此种种路数皆不过是中国人的“兴”式的思维方式之表现。

中国诠释学之基本性质是一种"实践活动"、经世本位。这一实践品格兼摄内外二义:其内在义是指释经者企慕圣贤、优入圣域之个人困勉修为工夫;其外在义是指释经者努力于将自己的体验落实于外在的文化世界或政治世界之中。要之,中国诠释学是与诠释者的生活情势、个人体验密不可分,它是真正的"生命的学问"。

如此,藉孟子学史的考察与分析,儒家的诠释传统乃至中国诠释传统的进路、机制、方法、类型以及特点有了一个清楚可见的模样、格局。《孟学的诠释学:中国的诠释史》一书可以被视为儒家诠释传统的地形志、地貌志。

不仅如此,该书的研究方法论亦颇值得称道。一是个例选择的独到眼光。作者没有像一般的思想史著作那样,将孟学的诠释史写成一系列的"文献史",而是精心挑选研究个案,以致每个个案的选择皆具有典型的意义,这与作者的大局观是分不开的。二是历史脉络的考察与文本分析之有机结合、哲学/观念史进路与历史/思想史进路兼采,以第 3 章《社会的向度:义利之辨》为例,作者首先将"义"与西学中的"正义"观(如亚里士多德的"个人美德的和谐发展"、康德的"为义务而义务"、功利主义者的"最大多数人的最大的幸福"乃至时下流行的罗尔斯的正义观等等)——加以对照,从而彰显出儒家"义"之观念的独特性格。然后考察孟子之前的"义"之观念史背景,在此基础上再对孟子的文本加以仔细的解读,阐发其"义内说"所蕴涵的"价值内在"与"意志自由"。之后,再把孟子的义观与其同时代的杨、墨、荀的观念进行参较。这样在纵向的历史发展中、在横向的断面构成中、在异质文明的参照中,在这一三维坐标系中,孟子的义利观的来龙去脉、独特品格便昭然若揭了。三是作者对同行的研究成果博采众长,并独出己意。作者对两岸学术界、日韩学术界、西方汉学界的相关成果与研究状况,可谓了如指掌,这样一方面彰显出作者自己的研究观点与具体的论证、分析的个性,另一方面也将自己的诠释本身置于当今学术发展的脉络与互动之中。

值得一提的是,作者对《五行篇》之作者、阳明、唐、牟、徐之心性路径之首肯,对荀子、朱子、戴震之微词,说明作者对儒学诠释学的再诠释,一方面具有反思性的、第二序的性质,另一方面也标明作者的再诠释亦带有鲜明的护教学性质,自然,这一性质是与作者对正统儒

家的既内在又超越的心性论取向的认同密切相关的，确实，透过作者全身心地投入推动儒家诠释学的事业，我们不是可以管窥作者的再诠释本身亦是其本人心路历程之表达吗？

（作者单位：中山大学哲学系）